MERCEDES NAVARRO PUERTO

LOS LIBROS DE JOSUÉ, JUECES Y RUT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1995

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS

ISBN 84-254-1898-4

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 24.196-1995 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.L. - BARCELONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Visión de conjunto y presentación general de Josué, Jueces y Rut

1.1. *Josué, Jueces y Rut juntos, ¿por qué?*

El lector o lectora de la Sagrada Escritura se puede encontrar con ediciones de la Biblia en las que aparecen estos tres libros seguidos y en este orden: Josué, Jueces y Rut. Es el caso de la Biblia de Jerusalén. Pero si acude a otras ediciones, posiblemente se encuentre con el libro de Rut en otro lugar bastante distante de Josué y Jueces. ¿Por qué? El orden de los libros no es un capricho, ni los editores de la Biblia lo pueden cambiar a su arbitrio, por eso tiene que existir una razón que en seguida voy a intentar explicar.

Dentro del conjunto de libros del Antiguo Testamento Josué sucede inmediatamente al último libro del Pentateuco que es el Deuteronomio. El final de éste y el comienzo de Josué establecen la continuidad. En Dt 34,9 leemos que Josué es designado por Moisés como sucesor suyo y en Jos 1,1 es YHWH el que corrobora este nombramiento y le pide que continúe la tarea que Moisés no pudo terminar. Por tanto, hay una continuidad en la historia del pueblo a través de la función de sus personajes según el designio de Dios. Y también hay

una continuidad temática. Incluso hay autores que pensaron en una unidad literaria de forma que en vez de hablar de 5 libros básicos o Pentateuco, hablaban de 6 o Hexateuco, añadiendo el libro de Josué. Y quizás llevaban algo de razón puesto que en Josué continúa, además, la teología e historia deuteronomista de cuyo esquema hablaremos luego.

Pero de esto lo que nos interesa es darnos cuenta de la unidad que existe en todo el Antiguo Testamento. Una unidad querida por los recopiladores finales, aquellos que decidieron en su momento que la Biblia (hebrea, en este caso) era un todo con sentido, es decir, conectado en sus libros y en el conjunto de esos libros. Algo así como dar unidad a una biblioteca aun cuando cada libro tenga su independencia y las distintas colecciones también.

Y, a la par, esta cuestión nos lleva al contexto. Porque sí hay diferencias entre lo que termina con el Deuteronomio y lo que comienza con el libro de Josué. Cuando se sigue leyendo y encontramos el libro de Jueces nos damos cuenta un poco mejor. Es como adentrarse en una sucesión de historias. Y Jueces tiene que ver con Josué, porque si en Josué se cuenta la conquista de la tierra, en Jueces se cuentan las dificultades del pueblo para mantener y consolidar esa conquista. El tema de la tierra, así, atraviesa estos libros. La tierra era la promesa de Dios, pero una promesa que no está exenta de la actividad, lucha y conquista del pueblo y de sus jefes, ni de las dificultades para hacer de ella lo que Dios quería. Una tierra que se recorta sobre un fondo teológico tan intenso que da sentido a todo lo que aparece en torno a ella. Por eso la conquista que se narra en Josué y las dificultades con los enemigos para mantenerla se escriben al ritmo de la fidelidad a YHWH o la infidelidad del pecado. Esa fidelidad, que viene de la alianza que Dios selló con el pueblo en el Sinaí, es la condición de habitabilidad y de permanencia. Por eso estos libros nunca se

entenderán si se pierde de vista esta clave. Basta saber qué relación tiene el pueblo con la tierra, para saber qué relación vive con Dios.

Esta unidad que es clara en Josué y Jueces, vacila cuando se llega al libro de Rut. En la versión griega de los Setenta y en la Vulgata se colocaba inmediatamente después de Jueces. Pero en la Biblia hebrea se sitúa entre los cinco rollos o *megillot* que solían leerse en las fiestas principales. Rut se leía en la de Pentecostés. Pero sin embargo, aunque el libro es de redacción tardía, como luego veremos, la historia que se narra en sus páginas está situada históricamente en el tiempo de los Jueces. Así lo indica la primera línea del libro. Y ésa es la razón de que en unas versiones, siguiendo los criterios de la Biblia hebrea, tiempo de su composición, estilo literario y uso, se coloque después de los libros llamados *históricos*, y en otras, siguiendo los criterios de las versiones griega y latinas, se lo sitúe a continuación de Jueces, contexto histórico en el que se desarrolla y que ayudará a los lectores de la Biblia a no perderlo de vista y entender mejor ese contexto.

Por tanto ambas opciones están justificadas. La nuestra, teniendo en cuenta el trasfondo histórico de la narración, es la opción de la versión griega y de la latina. Tiene su razón de ser, que nos conecta con estas versiones.

Cuando se tradujo la Biblia hebrea por primera vez al griego, se hizo por necesidad. Había muchos hebreos, exiliados en pasadas generaciones, que vivían en países helenistas asimilando su cultura tranquilamente. Muchos ya no sabían hebreo y era un peligro no tener acceso directo a las Escrituras Santas, cuya lectura y estudio era fundamental para no perder la identidad política y religiosa de Israel. Pues bien, en este contexto, los traductores creen mejor colocar el libro de Rut a continuación del libro de los Jueces. Esto se debía, entre otras cosas, a que como se hacía una lectura seguida de

las Escrituras, al estilo de como solemos hacer nosotros hoy día en un ciclo de tres años con las lecturas de la misa del domingo, si se separaba Rut del contexto histórico de Jueces, cuando llegara el turno de su lectura se entendería peor. Y es una historia lo suficientemente interesante, para un pueblo que está en país ajeno, como para correr ese peligro. Hay que pensar que Rut es una extranjera y que en el exilio los judíos convivían con extranjeros y ellos mismos lo eran, desde el punto de vista del país.

Igual de oportuno es hoy para nosotros colocar Rut detrás de Jueces. Los cristianos que leen la Escritura, dentro de nuestro contexto histórico secularista y de escasa cultura bíblica, pueden entender mejor el contexto de este libro si no se lo separa de los libros de Josué y, sobre todo, del libro de los Jueces. Por eso los contemplamos unidos en un mismo bloque.

1.2. *La historia, la historiografía y la narración*

Pero una vez que todo lo anterior queda claro, es preciso tratar de las diferencias, en particular de aquellas que afectan a la forma que tiene cada libro de presentar la *verdad*. Si realizamos una lectura toda seguida de los tres libros, en seguida notaremos que Josué y Jueces son de un estilo y Rut es de otro. Son dos tipos de literatura. Pero si hasta aquí esta diferencia es normal y no causa problemas, no sucede lo mismo cuando nos damos cuenta de que los tres se encuentran bajo el epígrafe común de *libros históricos*. Que sean históricos Josué y Jueces, aun con sus múltiples problemas, pase, pero ¿histórico el libro de Rut...? Porque en la actualidad tenemos un concepto de lo histórico que tal vez no cuadre demasiado con este tipo de literatura. Pero la cosa se complica más cuando leemos detenidamente las historias que narran los otros libros: ¿es *histórica* la conquista de

Jericó, así como nos la cuenta el libro de Josué? ¡Imposible!, eso se parece más a la ciencia ficción, o a la historia ficción.

Es el momento, por tanto, de preguntarnos qué es *historia* y qué es *verdad*, porque late detrás de nuestras perplejidades, y qué es lo que hay que creerse, lo teológico, lo que afecta directamente a nuestra fe. Para ello vamos a fijarnos brevemente en estos conceptos en relación con la Biblia.

La pregunta de la que vamos a partir es la siguiente: ¿se puede decir con verdad que estos tres libros son *históricos* y decirlo de los tres del mismo modo? Mantenemos en pie la invitación a leer juntos estos tres libros, porque en ellos encontramos dos formas distintas de entender la *historia* y la *verdad*.

Para responder a la pregunta hecha voy a distinguir tres conceptos que entran de lleno en lo que son estos libros. Me refiero a *historia, historiografía* y *literatura* o arte narrativa, siguiendo un esquema del profesor L.A. Schökel.

Historia es la reconstrucción de hechos. Al historiador le interesa saber y decir lo que sucedió (qué) y el modo en que sucedió (cómo). Para reconstruir los hechos consulta documentos, monumentos, testimonios directos y otras fuentes *objetivas*, como crónicas, archivos, etc. El historiador israelita también hace esta tarea cuando escribe libros como Josué y Jueces y, en parte, cuando escribe Rut.

Pero al lector de estos libros no sólo le interesa la historia que se cuenta en ellos, lo que sucedió, sino la *historiografía*, es decir la misma forma de contar esa historia. Así se puede entender la mentalidad, los hábitos, la cultura... que llevaba a escribir de una determinada forma.

Pero sucede que esos documentos que tenemos en nuestras manos, los libros concretos, son texto escrito, literatura. Y estos libros, de hecho, son estudiados y analizados como obras literarias y eso da opción a entrar en

ellos sin preocuparse de la historia y la historiografía, sólo para leer, gustar y disfrutar con la belleza literaria del escrito y la trama de lo que en él se cuenta. Josué, Jueces y Rut son literatura y tienen una enorme belleza, pero ¿quiere eso decir que es incompatible la aproximación literaria con la historia y con la aproximación historiográfica...? De hecho los tres conceptos están muy unidos en estos libros y en otros muchos de la Biblia.

Son libros históricos porque sus autores quisieron contar hechos. Pero esos hechos no los podremos entender y situar adecuadamente si no acudimos a las convenciones literarias que utilizan. Eso lleva a no tomar el sentido de *historia* de tal modo que creamos que las cosas ocurrieron al pie de la letra de como se cuentan. Y esto no afecta sólo a los libros antiguos como la Biblia, sino que sin darnos cuenta lo utilizamos corrientemente. También ahora tenemos unas convenciones literarias para contar algunas cosas. Por ejemplo, si leemos en la sección de sucesos de un periódico: «Como ocurre todos los días, el presidente del partido *x* ha dimitido acusado de estafa», ¿entendemos al pie de la letra que todos los días, sin faltar uno, ha dimitido un presidente de partido político por estafa? Más bien entendemos que se trata de algo que ahora es más frecuente que antes. Pero se utiliza una expresión convencional, que todo el mundo entiende en nuestro contexto y que no implica la literalidad. Imaginemos ahora que este texto lo leen personas de cuatro siglos más tarde... posiblemente tendrán que conocer nuestras convenciones literarias para entender lo que sucedía. Pues es lo mismo que nos ocurre ahora con estos textos antiquísimos si no tenemos las claves. Y durante mucho tiempo se ha prescindido de las convenciones literarias y hemos entendido al pie de la letra relatos que hemos calificado de históricos.

Lo primero que encontramos son narraciones. Esas narraciones son históricas porque cuentan unos hechos que en verdad sucedieron. Pero el acceso a esos hechos

no se nos brinda en forma de crónicas periodísticas, sino con el arte de la narración. Por eso es preciso decir dos palabras sobre algunas características de este arte en lo que se refiere a estos tres libros.

Si lo vemos en perspectiva negativa, encontraremos que el narrador de estos relatos no tiene apenas interés por el paisaje físico, ni tampoco describe, habitualmente, a sus personajes. ¿Cómo era Rut? ¿Alta, morena, guapa...? No lo sabemos, ni al narrador le importa. Tampoco suele entrar en descripciones psicológicas directas acerca de sus sentimientos, sus pensamientos, sus reacciones y, normalmente tampoco ofrece una descripción espiritual y/o moral de ellos. Por eso, cuando algo de esto asoma a los textos, resulta enormemente significativo. Descubrir si un personaje es bueno o malo, o es más o menos espiritual, puede ser una apasionante aventura, porque hay que buscar y deducir de las técnicas utilizadas por el narrador dónde están esos criterios y cuáles son.

En perspectiva positiva advertimos que el narrador de la Biblia tiene interés sobre todo en las acciones y en los personajes. El qué y el quiénes. El cómo y el porqué lo da, pero indirectamente. Así, los personajes se dan a conocer a través de sus actos y a través de los diálogos. El narrador suele estar fuera de la narración, como *narrador omnisciente,* y apenas si ofrece directamente su opinión o su juicio. A veces realiza incursiones o entra desde esquemas estereotipados, como por ejemplo los comienzos y finales del deuteronomista, como veremos. Pero normalmente deja que sea el lector quien saque sus propias consecuencias. Claro que eso significa que con sus técnicas narrativas hace lo posible para que el lector saque determinadas consecuencias. Y ése es su magnífico arte.

Los narradores de las historias de la Biblia se concentran en lo esencial de lo que sucede, de tal manera que nosotros lectores actuales, acostumbrados a un tipo de narración prolija y extensa, pasamos por estas historias sin enterarnos de lo que sucede, de cómo y de por qué.

Por eso es preciso leer despacio y varias veces. Normalmente hay pocos personajes en acción, dos o tres como mucho, y cuando acaban pueden entrar en acción otros.

Y, por último, quiero señalar que el narrador hace lo posible para que el lector entre en un determinado punto de vista y se identifique con ciertos personajes y rechace a otros, de tal forma que a medida que va construyendo la historia va *creando* a su lector. Pero eso también conlleva una dificultad para nosotros en nuestro aquí y ahora, porque la persona actual que lee estos relatos no comparte muchos de los presupuestos que compartían los lectores antiguos. Porque se trata de historias, de narraciones, cuya finalidad es formativa más que informativa o recreativa, al narrador bíblico le interesa no perder de vista su lector e irlo conformando con sus técnicas.

Desde el punto de vista de los sucesos que cuentan, estos libros deben ser situados en el contexto de lo que se llama *la obra deuteronomista*, que abarca el Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. El libro de Rut no entra en esta unidad. La continuidad y la unidad se establecen por el contenido y por el esquema básico de toda la obra en su conjunto. Por el contenido, advertimos que el Deuteronomio presenta a Israel preparado para la conquista, Josué describe el establecimiento de Israel en la tierra prometida, el libro de los Jueces narra los hechos de los grandes jueces, en 1Sam comienza el dominio filisteo en el país, 2Sam narra el reinado de David y los libros de los Reyes narran el reinado de Salomón y sus sucesores hasta la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico.

1.3. *La teología de la historia y su verdad*

Pero ¿es verdad o es mentira lo que nos cuentan estos relatos? Si por verdad entendemos la coincidencia

exacta, al pie de la letra, entre lo que nos cuentan y lo que nos sucedió, entonces no es verdad. Si entendemos como verdadero el núcleo histórico y teológico que nos quieren transmitir entonces sí, pero aún hay que hacer precisiones.

Josué y Jueces contienen una forma de *verdad* muy distinta a la que ofrece el libro de Rut. Los primeros tienen un núcleo histórico, además del mensaje teológico. Es cierto que los israelitas se establecieron en la tierra de Canaán, aunque esto se realizara más como ocupación pacífica que como conquista violenta. Pero también es histórico que hubo rencillas, guerras y guerrillas...

¿Se puede decir lo mismo de Rut? ¿Existió esta mujer? ¿Ocurrió lo que en el libro se cuenta? Posiblemente no. Se trata más bien de una novela, de un relato de ficción. Pero si es así, dirá mucha gente, entonces no es un relato histórico, ni es verdad, puesto que es inventado.

Esto implicaría una reducción en nuestra comprensión de la *verdad*, como si la verdad se pudiera reducir a la *historicidad*, que es una forma de verdad (y por cierto bastante impregnada de prejuicios), pero ni la única ni, si me apurara, la más importante. El mensaje de verdad teológica que transmiten los libros de Josué y Jueces es tan importante como el mensaje de verdad teológica que transmite el libro de Rut, aunque las formas de expresar y transmitir esa verdad sean diferentes. Relato de ficción y mentira no son equivalentes. Seguramente cada uno de nosotros ha leído novelas y ha visto películas y ha leído o visto reportajes que trasmiten profundas verdades sobre el ser humano, la sociedad contemporánea, la historia, etc. y sin embargo eran ficción.

Cuando decimos que estos libros son libros *históricos* afirmamos un concepto de historia que se sitúa en un marco religioso. Se trata, sobre todo, de una lectura religiosa de la historia y no de cualquier historia, sino de la *historia de la salvación*. Y este criterio no debe perderse nunca de vista. La historia, en efecto, se puede leer e in-

terpretar desde diversos ángulos: el económico, el político, el social, el religioso... y cada ángulo proporciona algo así como un filtro por el que pasan todos los datos de la historia y en función de él se realiza una selección del material de que disponemos. Esto alude también a los fines que cada ángulo de lectura se propone.

La lectura religiosa, o mejor, teológica, de la historia de la salvación lleva a Israel a escribir de una determinada manera. Selecciona acontecimientos, personas, sucesos... y los interpreta a la luz de la teología. ¿Quién lleva o dirige la historia: el azar, la fuerza de los poderosos, la técnica de los guerreros más fuertes...? La historia la lleva Dios y a esa luz se lee cuanto sucede. Y si ese Dios ha realizado una alianza con el pueblo, también el pueblo debe leer su protagonismo en los acontecimientos a la luz de esa alianza que le convierte en responsable directo de la historia que él realiza y que Dios dirige y en la que él interviene.

Por tanto, los criterios de verdad-no verdad están en esta concepción de la historia que tiene el pueblo. El punto de vista del narrador *deuteronomista*, en el caso de Josué y Jueces, es el del exilio y con una mirada retrospectiva, en el marco de la alianza, interpreta la historia de Israel.

2. Presentación breve de cada libro

2.1. *El libro de Josué*

a) Contexto histórico y posible cronología

El núcleo histórico del libro de Josué se sitúa hacia el 1200 a.C. en que se llevó a término la conquista de Canaán por los israelitas. En ese tiempo tres espacios geográficos, Mesopotamia, Egipto y Asia Menor, habían llegado a un equilibrio de fuerzas. Mesopotamia había

sometido a Babilonia, Egipto se encontraba en pleno apogeo de la dinastía de los ramésidas y en Asia Menor estaban los hititas. En el Mediterráneo oriental dominaban los micenos. Hacia la mitad del siglo XIII, pero sin que se sepa muy bien cómo, cuándo con exactitud y por qué, llegan dos grupos humanos uno por Oriente (los arameos) y otro por Occidente (ilirios, dorios y frigios), los llamados *pueblos del mar* que destruyeron los señoríos de las costas mediterráneas orientales y ocuparon varios de ellos. Por Oriente, llegan las tribus nómadas de los llamados *arameos* que intentan acabar con su nomadismo e itinerancia y buscan lugar y tierra fija en que quedarse. En un cierto margen de tiempo, donde estaban aquellos tres países, se encuentran juntos estos dos grupos humanos. A la edad del bronce le sigue la edad del hierro. Cuando estos imperios fuertes de los tres países se hunden y derrumban, los pequeños pueblos se agitan, se hacen visibles y se localizan en un lugar determinado del creciente fértil o media luna. Uno de esos pequeños pueblos es Israel. Insignificante en la historia universal en que hemos enmarcado su aparición, pero elegido por Dios de forma que durante muchos siglos será la visibilidad, el sacramento, de la intervención salvadora de Dios en la historia humana. En este pueblo, en su pequeña historia, con sus pequeños problemas y sus personajes tan profundamente humanos, se concentra la humanidad total. Es un pueblo con vocación universal, no por lo que vale, sino por la elección misteriosa de Dios.

La arqueología y la historia antigua comparada sitúan los sucesos del libro de Josué (y los del libro de los Jueces) en esa época y en ese contexto. Por entonces se fundan los reinos de Edom, Moab, Amón y se hacen las ciudades Estado. Las excavaciones atestiguan esa inestabilidad interna que acusan estos libros, así como elementos de la cultura filistea en la costa. Sin embargo relatos como los de la conquista de Jericó y de Ay, no responden a los descubrimientos de estas ciencias. Con

todo, ofrecemos un cuadro de datos cronológicos para situar Josué y Jueces en este contexto:

Egipto	*Fecha*		*Israel*
Ramsés II	←1301-1234	1288 →	Batalla del Orontes en Cadés. Opresión de los hebreos, salida de Egipto.
Mernepta	←1234-1200	1229 →	Victoria sobre Israel (estela de Mernepta). Entrada en Canaán bajo el mando de Josué.
Ramsés III	←1197-1165	1194 →	Lucha contra los pueblos del mar. Época de los jueces.
Ramsés IV-XI	←1165-1085	1125 →	Victoria de Barac. Migración de los danitas.
Dinastía 21	← 1085-954	1050 →	División de Egipto entre Tanis y Tebas. Victoria de los filisteos en Afec. Saúl y David.

b) Composición del libro y aspectos literarios

Las discrepancias en el estilo y en la narración ha llevado a muchos autores a pensar que el libro tiene diversas fuentes y diversas épocas de formación, pero existe un cierto consenso en situar su redacción última hacia el 600 a.C. (M. Noth) o hacia el 587 (A. Alt). En cualquier caso estamos en la época del exilio que es el contexto que da al redactor final un determinado ángulo de visión, la visión del dolor y de la esperanza. Pero el autor no hizo su redacción última con material recogido directamente de fuentes orales, sino de fuentes ya elaboradas, como listas, etiologías, narraciones, relatos de corte litúrgico, etc. Lo parenético y lo litúrgico predominan en el libro y eso le resta valor literario estrictamente hablando. Con todo veremos que hay páginas de gran belleza literaria y de gran valor artístico. A este propósito retomamos cuanto queda dicho anteriormente sobre las características de la narración bíblica. Los relatos de este libro se han calificado a menudo de *relatos épicos;* sin embargo nos parece más adecuado no clasificar dada la variedad de material literario que encontramos y hablar, en general, de relatos con bastantes elementos de relatos populares y también con elementos de literatura épica. Los críticos aceptan básicamente la hipótesis de la redacción deuteronomista y ello es claro en los capítulos 1; 8,30-35; 12; 23.

El libro se compone de dos partes enmarcadas por un prólogo y un epílogo:

- *Prólogo.* Jos 1: enlaza este libro con el Deuteronomio y da continuidad a la historia del pueblo, ya preparado para la entrada en la tierra de Canaán.

- *Parte I.* Jos 2-12: narración de la entrada en la tierra: preparativos (Jos 2), paso del Jordán (Jos 3-5,12), toma de Jericó (Jos 5,13-7), toma de Ay (Jos 8,1-29), sacrificio y lectura de la Ley (8,30-35), alianza de los enemigos de Israel

(Jos 9,11-14), fidelidad de Josué (Jos 11,15-23), lista de reyes vencidos (Jos 12).

- *Parte II*. Jos 13-21: reparto de la tierra prometida entre las tribus: territorio de las tribus de Transjordania (Jos 13,8-33), territorio de Judá y Caleb (Jos 14,6-15), territorio de Efraím y Manasés (Jos 16-17), porción de las otras 7 tribus (Jos 18-19), ciudades refugio (Jos 20), ciudades levíticas (Jos 21,1-42), cumplimiento de las promesas (Jos 21,43-45).

- *Epílogo*. Conclusión del libro: el altar de Transjordania (Jos 22), despedida de Josué (Jos 23) y renovación de la alianza (Jos 24).

El marco interpretativo de todo este libro lo ofrecen dos discursos, el discurso de Dios en el capítulo 1 y el discurso de Josué en el capítulo 23.

c) Mensaje teológico del libro de Josué

Decía antes que el libro de Josué, como el resto de la obra histórica deuteronomista, parte de la visión retrospectiva del sentir de un pueblo que necesita recuperarse del golpe que le ha supuesto el exilio babilónico. Dolor y esperanza se aúnan como doble lente desde la que recuperar el pasado. Es un pueblo en plena crisis de identidad. Por eso es fundamental volver a las raíces y encontrarse con los propios orígenes. Y éste es el sentir que deja el autor del libro.

El exilio arroja una perspectiva de tragedia. Las cosas han sido así no por azar, sino debido al pecado intermitente del pueblo. Este pueblo es responsable de esta historia. Su final estaba anunciado no por un destino ciego, sino por la actitud rebelde ante Dios y su alianza. Es el pueblo el que ha creado su futuro y ha perdido el hilo conductor de su historia que es Dios; por eso mira hacia atrás en un primer momento de autorrecuperación.

Pero el exilio también hace que ese pueblo mire hacia adelante y lea la historia pasada en clave de conversión. Nada está perdido para siempre, recuperar la historia es encontrarse con los propios orígenes, allí donde es palpable la fidelidad divina, la alianza de amor. Es encontrarse con el Dios que perdona y es misericordia. De ese modo retomar la historia es optar por el cambio, por la posibilidad y la confianza basadas en ese descubrimiento de YHWH palabra. Si algo debe motivar la conversión no es el sentimiento de culpa, aunque actúe como trampolín, sino el encuentro gratuito con el amor de Dios que sana las heridas, enjuga las lágrimas y anima el futuro con su renovado cariño.

Y en este libro está, sobre todo, el cumplimiento de la promesa divina sobre la tierra y la unidad de las tribus. YHWH ha cumplido, es presencia, compañía y gracia. Las mediaciones de los líderes como Josué remiten a esta presencia, a su intervención y a esos otros misterios que se esconden en los pliegues de la historia y que resultan tan incomprensibles: ¿por qué ocurrió esto...?, ¿por qué no sucedió aquello...? La Sabiduría divina tiene todas las claves, porque ella lleva nuestra historia.

Cuando los cristianos y cristianas de nuestro siglo leemos este libro, estamos leyendo algo más que hechos pasados y de otra cultura. Son también nuestras raíces: los personajes son personajes humanos, ambiguos, complejos, como nosotros mismos. Los sucesos siguen vigentes porque nuestra historia se sigue escribiendo, mirando de tejas abajo, en la clave de violencia, conquista y expansión territorial que marca una forma de historia de cuño patriarcal. Pero, hoy lo mismo que ayer, somos responsables del curso de la historia y teniendo esto claro, es preciso añadir que a pesar de nuestro pecado Dios sigue estando misteriosamente presente. Tal vez, eso sí, necesitemos encontrar esas claves de historia de salvación con las que leer la intervención divina en el curso de los hechos y con las que alentar nuestra conversión y esperanza de futuro.

Todo esto, escrito en páginas antiguas, es lo que desgranaremos en el comentario a los textos.

2.2. *El libro de los Jueces*

a) Contexto histórico y posible cronología

Los acontecimientos que se narran en el libro de los Jueces se pueden situar en unas fechas aproximadas a las que daba antes sobre los sucesos del libro de Josué, es decir, entre el 1200 y el 1000 a.C.

El título del libro de Josué aludía a su principal protagonista. En este libro, en cambio, no tenemos un solo personaje, sino una sucesión de protagonistas que se unen bajo el genérico de *jueces*. Se trata de personajes diversos, algunos de los cuales luchan contra la agresión extranjera, líderes del pueblo.

Esta diversidad es la que nos lleva a precisar que bajo el mismo epígrafe de *jueces* se encuentran personajes que no responden del todo a la figura del jefe militar. En efecto, junto a estos jefes, encontramos también una profetisa, un nazareo o soldado consagrado, un usurpador, y diferentes líderes pacíficos desdibujados, de los que se dice poco. Un *juez* es un título oficial, institucional y vitalicio, con atribuciones bastante definidas y homogéneas. Sin embargo, todos los personajes de este libro no son *jueces* en sentido estricto.

El contexto histórico más probable es sin duda el que llena el tiempo transcurrido desde la posesión de la tierra prometida hasta la monarquía. En ese lapso de tiempo las tribus debieron tener dos instituciones centralizadas, la de la justicia y la del culto. Esta especie de *administración central* intervendría a buen seguro en aquellos casos que no podían resolver los jefes de cada consejo local. De vez en cuando, ante peligros y amenazas más fuertes, surgía, bajo la elección de Dios, un personaje que combatía en abierta

campaña militar o con el empleo de la astucia. Eran los *jefes carismáticos* al estilo de Gedeón, Sansón... a los que se suele llamar *jueces mayores* en contraste con otros personajes, más del estilo de los funcionarios a los que se nombra como *jueces menores* que responderían a lo que entendemos por *jueces* en nuestro vocabulario, es decir, los que administran justicia. La unidad de oficio que presenta este marco narrativo la podemos encontrar en la denominación general de *juez*, entendida como aquella persona que conduce al pueblo, que lo saca de apuros y lo gobierna.

Y junto a estos personajes, está el pueblo. Si en el libro de Josué el pueblo se caracteriza, en general, por su fidelidad, en el libro de los Jueces la conducta del pueblo es irregular. Ella va guiando el curso de la historia. La va escribiendo. La fidelidad a YHWH se proyecta social, política y religiosamente como tranquilidad y períodos de paz. La infidelidad, la idolatría, el olvido de Dios, se traducen en amenaza externa, peligro, asedio y guerra.

Todo este material, que no es homogéneo, sino que responde a momentos diferentes de la historia de las tribus en este período, fue recopilado y unificado en una sucesión continuada de historias que llenan el vacío de esos años hasta la instauración de la monarquía.

Resumiendo, en el libro de los Jueces encontramos dos tipos de oficios o atribuciones que identifican a ciertos personajes, los *salvadores* o mejor, liberadores, y los *jueces* o funcionarios propiamente hablando. Y hay algunos personajes que son ambas cosas a la vez, o sucesivamente:

Liberadores	*Liberadores y Jueces*	*Jueces*
Samgar	Yaír	Otniel
Ehúd	Ibsán	Jefté
Gedeón	Elón	Sansón
	Abdón	Tolá
	Débora	

La presentación de esta historia en su continuidad alterna los períodos más activos, que incluyen momentos de grandes hazañas, con los períodos de tranquila y normal cotidianidad en los que aparentemente no pasa nada. Como siempre, como ocurre ahora también. Y eso ofrece un dato interesante sobre lo que es la historia. Los manuales nos cuentan como *históricos* los momentos políticamente más significativos, aquellos en los que, como suele decirse *ocurre algo.* Y sin embargo la historia de los pueblos está marcada, sobre todo, por la realidad cotidiana, por el tono aparentemente gris de la sucesión de los días. Y si aquellos momentos señalan hitos en esa continuidad, éstos son los verdaderos protagonistas de los cambios, paradójicamente hablando. Así, *los que hacen* la historia no son los jefes, ni los grandes personajes. A menudo son los pequeños, los anónimos, los que apenas tienen relieve. El libro de los Jueces ofrece a su lector las dos caras de la historia y muy a menudo, como sucede en el resto de la Biblia, el pueblo entero está representado en sus jefes. Pero sobre todo el que salva a través de las mediaciones es YHWH, quien cuida de los pobres y los oprimidos es YHWH. Por tanto buen o mal *juez,* en su diferente acepción, será aquella persona que secunde la iniciativa salvadora de Dios y abogue por los pequeños, como Dios mismo hace y sugiere.

b) Composición del libro y aspectos literarios

El libro se divide en una sección inicial, un cuerpo narrativo y un final que narra dos episodios tribales que expresan la situación anterior a la monarquía:

- *Sección inicial.* Jue 1,1-2,10: referencias y noticias sueltas sobre la conquista de la tierra en una perspectiva diferente a la del libro de Josué.
- *Cuerpo de narraciones.* Jue 2,11-16,31:

. 2,6-3,6: teología de la historia o gran introducción
. 3,7-11: Otniel
. 3,12-30: Ehúd
. 3,31: Samgar
. 4-5: Débora y Barac
. 6-9: Gedeón y Abimélec
. 10: jueces menores
. 11: Jefté
. 12 : guerra con los efraimitas
. 13-16: Sansón

- *Final.* Jue 17-21: episodios tribales anteriores a la monarquía:

. 17-18: culto idolátrico de Micá
. 19-21: crimen de Loma y guerra contra Benjamín

Aunque asumimos los criterios narrativos que presentamos en la visión de conjunto, no queremos dejar de constatar algunas de las características literarias propias de este libro.

El marco literario teológico es el esquema deuteronomista que presenta cuatro rasgos estereotipados a lo largo del libro: 1) *pecado,* 2) *castigo,* 3) *arrepentimiento* y 4) *salvación.* Pero aun cuando la repetición cíclica de dicho marco es monótona desde un punto de vista teológico, las narraciones insertas en el esquema son ágiles, diversas, algunas de gran belleza literaria, que sobrepasan el esquema precedente con matices sorprendentes. Basta pensar, por ejemplo, en el hijo de Gedeón (Jue 8,20) del que en un breve versículo se dice que no se atreve a matar a pesar del mandato de su padre. O en el crimen de Loma y la magistral descripción del día después que tanto recuerda a una escena de cine (Jue 19,27), o las relaciones, ambiguas y complejas de Sansón y Dalila (Jue 14-16). Se prestan escasamente a un juicio fijo o estereotipado, aun cuando se sitúen dentro del marco teoló-

gico. Éste da al lector las claves generales de interpretación, pero ese mismo lector tendrá que aprender a desentrañar los hechos y los personajes a medida que vaya entrando en las narraciones.

Es interesante el uso que se hace de la ironía y los juegos en los que introduce al lector atento en varias de las historias que se cuentan. Piénsese, por ejemplo, en la historia de la juez Débora y los contrastes con el jefe Barac. Son irónicos sus nombres y mientras Débora (= abeja) que es mujer se muestra decidida, segura y valiente, Barac (= rayo) que es hombre y guerrero se muestra indeciso, dubitativo, necesitado de protección y pusilánime.

Otras muchas características del arte narrativo saldrán en los comentarios que iré haciendo de la antología de textos.

c) La perspectiva de la historia deuteronomista en la historia de Israel

Cuatro son los elementos fundamentales, como ya señalábamos antes, típicos de la historia deuteronomista: *a*) Israel se aparta de YHWH y peca, *b*) YHWH castiga a Israel por medio de la opresión que ejercen otros pueblos, *c*) Israel cae en la cuenta y se arrepiente y clama a YHWH y entonces *d*) YHWH libera a su pueblo suscitando un libertador. Este esquema le sirve al autor para integrar la historia que cuenta en el libro de los Jueces en una forma de leer e interpretar la historia de forma retrospectiva.

La frase: «En aquellos días no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía» (Jue 17,6; 21,25), es indicativa de una situación de anarquía política y religiosa y sirve de clave para entender algunas de las barbaridades que se cuentan en diferentes historias. Esta sensación de anarquía se hace más y más fuerte a me-

dida que el libro va llegando a su fin. Y si por un lado ello sirve como trampolín para los libros siguientes en que comienza el período monárquico, también indica hasta dónde puede llegar la violencia que propicia la misma anarquía. Una de las más duras narraciones, la del crimen de la concubina del levita, está situada hacia el final del libro. Es una lección de historia humana que no resulta, desgraciadamente, lejana a las historias que escuchamos a diario en las noticias que nos llegan de nuestro mundo.

El autor contempla toda esa historia de Israel desde el exilio y pretende, sobre todo, invitar a una reflexión sobre el sentido de todo lo acaecido. El historiador deuteronomista tiene una visión más pesimista y volcada hacia el pasado que optimista y mirando hacia el futuro. Arroja, en perspectiva teológica, un juicio negativo sobre el conjunto de dicha historia. Se han perdido muchas oportunidades, se ha jugado con el perdón y la fidelidad de Dios, se ha perdido de vista la compañía y la presencia divinas... Sin embargo no es cierto que el autor deuteronomista desconozca la esperanza, ni cierre el futuro. Bajo este realismo un tanto depresivo, asoman atisbos de esperanza, reflejo de un pueblo que en el exilio, sintiéndose profundamente culpable, mira de nuevo a su YHWH esperando que YHWH no le vuelva la espalda. Así aparece, por ejemplo, en las intervenciones divinas. Los líderes del pueblo no surgen por propia iniciativa, ni es el pueblo el que los busca, los programa y les pide una determinada acción libertadora. Son personas suscitadas por Dios, elegidas por él e instrumentos de sus planes salvadores.

Eso lleva a preguntarse: ¿Quién dirige la historia? ¿El pecado es lo definitivo? ¿Tiene más fuerza que la mirada gratuita y salvadora de YHWH? ¿Es el mal el que la conduce irremediablemente? ¿Qué pasa con los inocentes de esa historia: se pierden y se olvidan, se acuerda Dios de ellos?... Preguntas enormemente actuales, que

laten en el fondo de estas historias, en especial en las más duras que rozan con el terror.

Dios no se marcha, no deja la historia en sus propias manos, no abandona el barco cuando se está hundiendo. Está ahí, como muestran sus intervenciones, las mediaciones de las personas y la mediación de su palabra. El narrador hace a Dios presente. Es verdad que no interfiere en la libertad humana, pero por ese mismo respeto se permite, libremente, intervenir. Y si los protagonistas de esa historia tienen que hacer el esfuerzo de descubrir e interpretar la presencia divina, igualmente debe hacer el lector. De entonces y de ahora. El autor deuteronomista, mediante la voz del narrador, va ofreciendo su clave teológica a ese lector, una especie de falsilla sobre la que leer los acontecimientos. Pero no le impone esa falsilla, esa interpretación. Será cada cual quien deba hacer el esfuerzo. Y, en continuidad con la experiencia pasada, YHWH sigue estando de parte y a favor de los inocentes y los oprimidos.

Imaginemos la historia macabra que antes citaba, la del crimen de la concubina del levita que origina una guerra contra los benjaminitas, inmediatamente antes del período monárquico. Esta historia en sí misma es tan degradante y tan dura que lleva a cualquier lector de hoy a preguntarse todo lo que antes decía si no tiene un marco. ¿Quién se ocupa de la mujer, de la inocente a la que le tocó perder? ¿Dónde estaba Dios? ¿Qué dice de ello: lo aprueba o lo reprueba? La respuesta de Dios no es inmediata, no la da la guerra, que sólo extiende y multiplica la espiral de violencia, no la da la sed de venganza de unas tribus contra otras. La historia en sí misma es opaca, oscura. La presencia de Dios no es evidente, ni inmediata... Pero el autor deuteronomista cuando mira hacia atrás desde el exilio donde está, entre el dolor, la pérdida y la esperanza confiada, sabe cuál es la clave. Y por eso ofrece el marco teológico que ayude a entender algo tan complejo como la cadena de

violencia, destrucción y muerte. Una sola es la explicación: el olvido de YHWH. Lejos del autor la simplificación moralista. Muchos de sus personajes y de las historias son complejos y ambiguos. Opacos. Pero es cierto que en clave de fidelidad a Dios, es decir, consciencia de su presencia, de la corresponsabilidad que esa consciencia implica para con los demás, hay cosas que no hubieran ocurrido y la historia hubiera llevado otro curso. De ese modo, la libertad y responsabilidad del pueblo remite a la presencia gratuita, amorosa y exigente de su Dios. Porque esa presencia ni borra la libertad responsable del pueblo, ni se impone por la fuerza.

Imaginemos una escena de la guerra de la antigua Yugoslavia... hay tantos casos que se parecen al crimen de la concubina y sus consecuencias. Son hechos tan opacos como aquéllos y suscitan tanta desconfianza en el ser humano como aquél. Las preguntas que nos hacemos, son muy parecidas a las que suscita la historia bíblica. Y tenemos la impresión de que Dios calla y consiente y se oculta. Porque tal vez nos falta el marco de interpretación, la búsqueda de las mediaciones en las que se muestra su presencia y exigimos una evidencia que nunca se nos dará. Dios sigue apelando a nuestra libertad responsable como entonces. Y es que las cosas, las personas, los hechos... siguen siendo enormemente complejos.

El autor, entonces, más que invitar directamente a la esperanza, insiste y propone, antes, la necesidad de la conversión y la penitencia. Y en ella, como indica el ciclo siempre comenzado en Jueces, sí tiene lugar la esperanza como atestigua la experiencia que sucede al arrepentimiento del pueblo que clama a YHWH: la elección de un mediador que lo salve en su nombre. Así, la esperanza va unida a la conversión en la clave de lectura que propone el historiador deuteronomista, la clave de la alianza.

a) Contexto histórico del contenido

Como ya queda indicado, el narrador del libro de Rut sitúa su historia en la época de los jueces, pero se trata de una alusión demasiado vaga como para permitir situar bien el contexto histórico. Es cierto que la narración cita costumbres, como la de quitarse el zapato al hacer una transacción y entregarlo como prueba de que se ha realizado (Rut 4,7), que en el tiempo en que se escribe ese relato ya no estaba vigente y eso indica, efectivamente, que hay una discronía entre el autor real, en un momento bastante posterior de la historia y el contexto en el que sitúa a los personajes. El mismo narrador toma distancia de la historia que relata. Esto se puede afirmar también de las leyes que cita el libro de unir la adquisición de la parcela con la mujer del difunto porque, en efecto, se trata de una ley más antigua que la del mismo levirato. Así, aparecen unidas dos leyes, típicas del derecho familiar, la del levirato y la del rescate. Porque, efectivamente, la mujer era considerada parte integrante de todos los bienes del marido y el levirato incluía ambas cosas, la obligación y el derecho de casarse con la cuñada y heredar las propiedades materiales a fin de salvar la descendencia del difunto. Se trata de la institución del *rescatador* o *go'el* que era conocida por los babilonios, asirios y romanos. Más tarde también la adoptaron los árabes.

Pero fuera de estas indicaciones el texto no nos da más información.

b) Contexto histórico de la redacción final del libro

Pocos libros del A.T. han suscitado tantas hipótesis acerca de la fecha de composición, como el libro de Rut. Algunos autores han propuesto para el manuscrito ori-

ginal el primero, medio o último período de la época monárquica. Otros creen que se debe situar en el período preexílico, exílico o postexílico. Todavía algunos insisten en fechar la última redacción hacia el siglo IV a.C. Esta misma dispersión en las opiniones es testigo de la dificultad de acertar en la fecha aproximada. Por eso, con J.M. Sasson, prefiero ir situando el libro y su temática en sus diferentes contextos, que puede ser más útil para entenderlo que detenerse en una discusión que por el momento no lleva a ningún lado.

- Desde el punto de vista de la *onomástica*, se ha comprobado que los nombres que aparecen en Rut, exceptuando los de Obed y Booz, son únicos en el A.T. pero conocidos en el contexto del primer milenio a.C. en la región de Palestina occidental.

- Desde la perspectiva de la *legislación* las discusiones se han centrado en quienes creen que Rut es posterior a Dt 25, 5-10 en base a la ayuda que ofrece el narrador en Rut 4,7 y en quienes, por el contrario, piensan que Rut es anterior al texto del Deuteronomio. Es otro de los marcos a tener en cuenta.

- Temas *patriarcales*. Hay autores que han encontrado 5 paralelos entre Génesis y Rut, pero esto no implica conclusiones de cara a la fecha de composición del libro sino el ánimo del autor de establecer unas relaciones entre personajes y situaciones del pasado.

- Propósito *social*. Algunos piensan que la finalidad del libro era animar la solidaridad familiar en un momento en que la familia no estaba unificada, como por ejemplo, en tiempos de Malaquías. Y otros creen que se escribió para glorificar las virtudes familiares, en especial la piedad y la fidelidad, la continuidad de la línea familiar. Es una de las líneas que se observan en el libro, pero no la única.

- La *genealogía* final del rey David. A este propósito la discusión se centra en si Rut 4,18-22 tiene alguna relación con la genalogía de 1Cró 2,5-15. La opinión más

fundada, hasta el momento, alega que son independientes y ninguna depende de la otra. Pero el hecho de que existan estos dos textos muestra que era importante establecer la línea dinástica de David. Que en el caso de Rut se haga por la intervención indirecta de Dios, en una familia que estaba a punto de desaparecer... parece un dato más propio para la interpretación teológica que para fechar el libro.

En suma hay que concluir que no se sabe la fecha de redacción del libro. Posiblemente hubo un poema previo que luego pasó a la forma de narración corta, pero en todo caso el libro, en sus múltiples contextos, se presta a las diferentes lecturas que cada contexto le brinda. A nuestro juicio eso enriquece las posibilidades de la narración y, como indica el profesor Schökel, explica las diferentes lecturas que ya se han hecho. Proponemos dos de estas lecturas en breve exposición:

- *Lectura davídica*. El autor, dice esta lectura, ha intentado preservar la memoria de un episodio de los antepasados del rey David. Y del mismo modo que se celebra a Raquel y Lía, constructoras de la casa de Israel, se celebra ahora a Rut que deberá construir la casa de David. Es probable que exista una tradición familiar que incorpora a una moabita a la dinastía de David. Es un dato que difícilmente se pudo inventar. La localización en Belén, patria de David, coincide con los datos de los orígenes del rey, así como el de la condición humilde de aquellos que son elegidos por Dios.

- *Lectura exílica*. Esta lectura se desglosaría en dos momentos sucesivos: el segundo Isaías utiliza bastante el símbolo del *go'el* o el rescatador. Hay una cierta conexión entre ambos libros de forma que el de Rut se podía haber leído para animar la esperanza de volver a la tierra de Palestina. Pero el hecho de que Rut sea una extranjera y sin embargo pase a formar parte de la familia israelita, parece concordar más con el tercer Isaías como muestran algunos paralelos textuales. Este libro podría

haber servido de crítica a la tendencia excesivamente nacionalista de muchos israelitas, que cerraban las puertas a los extranjeros.

c) Estructura de la narración y características narrativas

Visión general. Este libro, considerado como una de las obras maestras de la literatura narrativa hebrea, se compone de cuatro escenas en las que predomina la concentración, al modo de los relatos populares. Eso hace que no sobre ni falte ninguna palabra en el relato, que todo esté calculado para producir su efecto en el momento adecuado. Los personajes aparecen y desaparecen oportunamente y los cambios de lugar son significativos para el desarrollo de la acción. Predomina el diálogo sobre la acción, de forma que permite una mayor dramatización y un conocimiento más directo de los personajes que se van manifestando a través de sus propias palabras y acciones.

Hay tres personajes principales: Noemí, Rut y Booz que llevan la trama de la obra, con preponderancia de los femeninos sobre el personaje masculino. Y en torno a ellos se sitúan otros personajes secundarios que hacen de contraste a los principales y ayudan a la acción, como ocurre con Orfá y con el pariente de Booz y un coro de fondo que forman los ancianos del pueblo, criados de la hacienda de Booz, las mujeres del pueblo, etc. Y aunque el libro lleva el título de Rut, lo cierto es que a nivel intranarrativo la historia la lleva Noemí: ella pone en marcha el relato, ella urde un plan para su nuera y así protagoniza la historia. Aunque llega un momento en que parece ser sustituida por Booz, el final del relato lo desmiente, porque es ella la que recibe, como verdadera matriarca, a los nietos por los que suspiraba cuando la historia comenzaba.

Estructura narrativa. La composición del relato, por tanto, es la siguiente:

Escena primera: vuelta de Noemí, cap. 1
- 1) puesta en marcha de la narración: 1,1-7
- 2) complicación con dos momentos (1,8-21):
  - . despedida de Noemí y decisión de Rut: 1,8-19
  - . vuelta de Noemí a Belén: 1,20-21
- 3) resolución: 1,22

Escena segunda: plan de Noemí, cap. 2
- 1) introducción: 2,1
- 2) desarrollo de la acción a través de los encuentros de personajes en forma concéntrica (2,2-22)
  - *a*) Rut y Noemí (casa)
    - *b*) Booz y los segadores (campo)
      - *c*) Booz y Rut (campo)
    - *b'*) Booz y los criados (campo)
  - *a'*) Rut y Noemí (casa)
- 3) conclusión: 2,23

Escena tercera: ejecución del plan de noche en la era de Booz, cap. 3
- 1) introducción y puesta en marcha de la acción: 3,1-5
- 2) desarrollo de la acción (clímax del libro): 3,6-15
  - . Rut de noche en la era (3,6-7)
  - . encuentro y diálogo Rut-Booz (3,9-15)
- 3) conclusión abierta (3,16-18), vuelta a la casa

Escena cuarta: boda de Rut y Booz, 4,1-13*a*
- 1) introducción (4,1*a*)
- 2) escena del rescate y levirato en la plaza del pueblo (4,1*b*-12)
- 3) resolución y conclusión: boda de Rut y Booz (4,13*a*)

Final: descendencia de Rut, bendición y genealogía de David, 4,13*b*-22

1) final primero: el hijo de Rut (4,13*b*)
2) final segundo: bendiciones a Noemí (4,14-17)
3) final tercero: genealogía de David (4,18-22)

El tipo de relato y su relación con las narraciones de Jueces. A menudo se ha calificado este relato, que es una verdadera novela corta, como algo parecido a una novela rosa en la que la fidelidad de Rut es recompensada con el amor, y las virtudes de las mujeres son premiadas al final. Es una consideración bastante simplista. La trama no es tan transparente como puede parecer a primera vista y la boda de Rut con Booz no significa amor tal como lo entendemos en nuestro contexto actual. Tampoco Booz es el hombre bueno que saca de apuros a las mujeres. Sucede más bien lo contrario. Hay ambigüedades e ironía en el corto relato que permiten ver el trasfondo más complejo de la trama.

Entre las ironías más interesantes está la que proporciona el mismo marco histórico del libro que lo sitúa en el tiempo de los jueces. Hay que leer Rut en seguida de Jueces para darse cuenta del fuerte contraste, que hace de contrapunto a una historia que no se aprueba del todo. El libro de los Jueces se desenvuelve en períodos muy fuertes de violencia. En él las mujeres juegan papeles diferentes, en un interesante espectro de personajes y roles: desde Débora, jefe, juez y profetisa, hasta la concubina víctima de un sistema de hospitalidad que sólo está pensado para proteger al hombre, pasando por la extranjera Dalila, mujer inquietante y sagaz a través de la que se va conociendo y va madurando Sansón. Pues bien, en contraste el libro de Rut es la narración de una historia en ambiente sereno y cotidiano en el que resalta la influencia que las mujeres y su mundo tienen en el curso de la historia. Si Jueces era, sobre todo, una historia de hombres, Rut sin duda es una historia de mujeres. Y si en Jueces hay líderes fuertes y valientes, en Rut se quiebra la afir-

mación masculina estereotípica: Booz es todo lo contrario.

Abundan en Rut los nombres narrativizados, de tal modo que la historia misma queda escrita en ellos. O mejor, cada personaje tiene contenido en su nombre su propia historia: Rut es *la compañera,* Noemí es *la dulce* que se quiere llamar Mara, *amargura,* Orpá es *la que vuelve la cabeza* y Booz, irónicamente, es el *potente.*

d) Sentido teológico del libro

Se ha afirmado a menudo que la finalidad y sentido religioso del libro era la edificación piadosa, pensando en su contexto de continuidad familiar, de fidelidad y lealtad de las dos mujeres. Pienso que es una apreciación excesivamente superficial. Las mujeres tienen comportamientos ambiguos y sus planes, así como los medios de los que se valen, no son tan inocentes como pudiera aparecer en una lectura rápida.

Por otro lado, Dios apenas aparece en este relato, a diferencia del *leitmotiv* teológico-religioso de Josué y Jueces. Sólo se registran dos frases en las que se nombra a Dios, a modo de inclusión, que vienen a ser el marco sutil de lectura que indica que la historia humana es asumida por Dios. En 1,6 dice el narrador: «Al enterarse de que el Señor había atendido a su pueblo», y en 4,13: «Dios hizo que Rut concibiera.» Este marco tiene implícita nada más y nada menos que la teología de la creación y la promesa, un Dios creador y providente de la vida, que sigue multiplicando las generaciones de su pueblo. Y la teología de la redención y liberación, en especial por su cuidado de las viudas, de la extranjera, de las que no tienen medios y necesitan ayuda. Y ello sin necesidad de que medie la violencia, ni tenga lugar lo extraordinario, sino en medio de la cotidianidad en que normalmente se desenvuelven los seres humanos. Una importante matización a la teología de la historia que nos han brindado los libros precedentes.

BIBLIOGRAFÍA

a) Introducciones generales

H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1981, ²1989.

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* vol. I, Sígueme, Salamanca 1982.

b) Comentarios

L. Alonso Schökel, *Josué y Jueces,* Cristiandad, Madrid 1973 (Los libros sagrados).

——, *Rut, Tobías, Judit, Ester,* Cristiandad, Madrid 1973 (Los libros sagrados).

J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth,* Grand Rapids 1986 (New Century Bible Commentary).

E.J. Hamlin, *Judges. At risk in the Promised Land,* Grand Rapids 1990 (International Theological Commentary).

P. Joüon, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique,* Roma 1986.

J.M. Sasson, *Ruth. A new translation with a philological commentary and a formalist-folklorist interpretation,* Londres ²1989.

J.A. Soggin, *Le livre de Josué,* Neuchâtel 1970 (Commentaire de L'Ancien Testament).

——, *Judges,* Old Testament Library, Filadelfia, Westminster y Londres 1981.

c) Estudios narrativos

L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en el libro de los Jueces,* en *Hermenéutica de la Palabra II,* Madrid 1987, p. 359-404.

A. Berlin, *The book of Ruth,* en *Poetics and interpretation of biblical narrative,* Sheffield 1993, p. 83-110.

J. Sanmartín Ascaso, *Las guerras de Josué. Estudio de semiótica narrativa,* Valencia 1982.

d) Otros estudios

A. La Cocque, *The feminine unconventional,* Minneapolis 1990, p. 84-123.

EL LIBRO DE JOSUÉ

JOSUÉ 1

1. Texto: Jos 1,1-9

[1]Después que murió Moisés, siervo del Señor, dijo el Señor a
Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés: [2]Moisés, mi siervo, ha
muerto. Anda, pasa el Jordán con todo este pueblo, en marcha ha-
cia el país que voy a darles. [3]La tierra donde pongáis el pie os la
doy, como prometí a Moisés. [4]Vuestro territorio se extenderá
desde el desierto hasta el Líbano, desde el gran río Éufrates hasta
el Mediterráneo en occidente. [5]Mientras vivas, nadie podrá resis-
tirte. Como estuve con Moisés estaré contigo; no te dejaré ni te
abandonaré. [6]¡Ánimo, sé valiente!, que tú repartirás a este pue-
blo la tierra que prometí con juramento a vuestros padres. [7]Tú
ten mucho ánimo y sé valiente para cumplir todo lo que te mandó
mi siervo Moisés; no te desvíes ni a derecha, ni a izquierda y ten-
drás éxito en todas tus empresas.[8]Que el libro de esa Ley no se te
caiga de los labios; medítalo día y noche, para poner por obra to-
das sus cláusulas; así prosperarán tus empresas y tendrás éxito.
[9]¡Yo te lo mando! ¡Ánimo, sé valiente! No te asustes ni te acobar-
des, que contigo está el Señor tu Dios en todas tus empresas.

2. Contexto

El capítulo que abre el libro de Josué comienza con este discurso de Dios al protagonista y está estructu-

rado en tres partes bastante bien delimitadas: el discurso de Dios (1,1-9), las órdenes que da Josué sucesivamente a los alguaciles y a las tribus de Rubén, Gad y Manasés (1,10-15) y la respuesta de obediencia del pueblo (1,16-18).

Es muy interesante observar dónde se sitúa estructuralmente el discurso de Josué, porque es significativo para entender su rol: está justo en medio del discurso divino, que expresa la iniciativa de su llamada y de la misión que le confía y del discurso obediente del pueblo. Entre Dios y el pueblo, es decir, como mediador al estilo de Moisés y en continuidad con él. Esta estructura del primer capítulo es paradigmática y se corresponde, en alguna medida, con el final. En efecto, en el capítulo 24 encontramos la renovación de la alianza en la que Josué es también mediador, pero con un avance narrativo respecto a este momento. Si en el capítulo 1 es Dios el que toma la palabra y a continuación la toma Josué, en el 24 la mediación está interiorizada y asumida, es decir, personalizada porque el discurso de Dios ya no aparece aparte, sino en las mismas palabras de Josué.

Ésa es la diferencia que supone todo un camino. Si aquí dice el texto: «Dijo el Señor a Moisés», en el capítulo 24 dice: «Josué habló al pueblo: Así dice el Señor Dios de Israel...» (24,2). Las palabras de Dios llegan al pueblo a través de las palabras de Josué. Pero para llegar allí, Josué tiene que escuchar a Dios y sensibilizarse con su palabra. Del mismo modo que debe escuchar al pueblo y atender a sus necesidades. En este sentido la continuidad de Moisés es muy clara.

3. Comentario al texto: La misión de Josué

El discurso de Dios a Josué tiene varias lecturas que se refieren mutuamente: es palabra de vocación, porque llama a Josué y le encarga una misión y es asimismo un

discurso programático en relación a esa misma misión. Recuerda en diversos momentos a los capítulos 3 y 4 del Éxodo cuando Dios llamó a Moisés y le encargó la misión de liberar al pueblo sacándolo de Egipto y haciéndole cruzar las aguas. Sobre ese fondo se puede entender mejor este texto. He aquí algunas de las coincidencias de ambos:

- Moisés debe *ir* y Josué debe *levantarse* o *andar, ir,* es decir, ponerse en marcha por imperativo de Dios;
- ambos deben sacar al pueblo de una situación (Egipto y desierto) y ambos deben hacer pasar al pueblo unas aguas (mar Rojo y Jordán);
- en ambos casos Dios es el único y definitivo protagonista que dirige *la operación*, que sabe y prevé lo que va a suceder, que dice lo que hay que hacer, por dónde ir, etc. pero que no dice *cómo* se va a llevar a cabo. Es algo así como el **director** de escena,
- y en ambos casos el personaje elegido es un instrumento de los planes de Dios.

En esta situación un lector o lectora de hoy se puede preguntar si Dios no es una especie de monarca que, desde arriba, con toda comodidad, elige a tal y a cual para que le haga las cosas. Un instrumento, eso es lo que parece Josué y lo que fue Moisés. Alguien al servicio de Dios y de sus planes.

Josué instrumento de Dios

Precisemos algunas cosas, que tienen que ver con la diferencia de mentalidad entre nuestro momento y cultura y la de este libro. Pero que también tiene que ver con una cierta ignorancia por nuestra parte. Porque ¿qué solemos entender por *instrumento* nosotros hoy? ¡Alguien manipulado por otra persona que, consciente o inconscientemente, ve cercenada su libertad y su dignidad de persona! Pues bien, esto no tiene nada que ver con lo que eran los siervos del Señor, entonces, y su cali-

dad de instrumento elegido por YHWH. Vayamos por partes y tengamos en cuenta el trasfondo de Moisés y el Éxodo.

A primera vista, un lector espabilado se da cuenta de que Dios lo anticipa todo. Aquí Dios le dice a Josué que haga lo que tenga que hacer porque la tierra se la da él. El final ya lo sabemos, un final feliz que quita *suspense* a la acción. Pero, si volvemos a leer con mayor atención, descubriremos que el *suspense*, como en el Éxodo, no se refiere al qué: conquistar y entrar en la tierra, sino al *cómo*. Y eso sirve de contraste entre el discurso de Dios y el discurso de Josué a los alguaciles y las tribus. Mientras que Dios se limita a garantizar el final de los hechos, de acuerdo con su promesa, Josué tiene que pensar en las cosas prácticas.

Por tanto Dios no programa el *cómo*, sino que junto con su confianza y su ánimo, deja total libertad a Josué para que realice las cosas como le parezca mejor dentro del marco de fidelidad que le ha dado. Y acto seguido Josué se pone a la tarea y da órdenes prácticas: «Abasteceos de víveres, los soldados primero», que ya se unirán luego las mujeres y los niños.

La continuidad de la vida

El comienzo de las palabras de Dios a Josué es la noticia de la muerte de Moisés. Pero antes ya lo ha dicho el narrador. Es reiterativo y por ello debe tener un sentido. Además de enlazar con el libro del Deuteronomio, tiene una función motivadora doble. La primera y más obvia es la continuidad, pero hay otra que va unida a la historia inmediata anterior que tiene que ver con la muerte. Moisés, como líder del pueblo, le representaba. Ahora Josué va a representar a ese mismo pueblo. Pero las etapas son diferentes. No sólo murió Moisés, sino que él es símbolo de otra muerte que a ese pueblo costó asumir:

una generación entera murió en el desierto y la generación nacida de ella, es a la par nacida en el desierto. Josué conduce esta nueva generación, pero lo hace en continuidad con la muerte de la precedente.

Es el paradigma existencial de muerte-vida que se apoya en el paradigma narrativo del salir-entrar. Estamos en el pórtico de un libro que va a contar la historia de una entrada con sabor a vida y a victoria. El pórtico que imprime la marca a todo lo que en el libro se narra y que está inscrito, como memoria, en las palabras programáticas y vocacionales de YHWH a Josué. Dios ha iniciado la andadura de Israel, lo acompañó con su presencia, su guía segura y su palabra normativa a lo largo de los precedentes cuarenta años. Este Dios, que conoce a su pueblo, su hijo primogénito, sabe que tiene memoria flaca. Por eso le recuerda, cuando está a punto de llegar a la tierra, que Moisés ha muerto y con ello, alude implícitamente, a toda esa generación que murió con él. Una esperanza, porque la vida es más fuerte que la muerte, porque Dios es fiel y cumple, pero también una advertencia: la muerte, la mortalidad, está en los cimientos. Y esta generación no debe olvidar.

En las palabras que siguen a esta noticia Dios ordena a Josué que vaya y pase el Jordán camino del país que él le va a dar. El paso del Jordán será el primer momento, memoria también del paso originario del mar Rojo, sólo un pasaje por las aguas camino de la tierra que es el objetivo. Un objetivo que es don de Dios. *Poner el pie* en la tierra, *pisar*, significa tomar posesión, tal como aparece en Dt 1,6-8. La tierra es descrita en los cuatro puntos cardinales. Tampoco es explícito Dios al respecto, simplemente dice lo que puede ayudar en ese momento a Josué y, con él al pueblo. Será el mismo pueblo el que deberá descubrir la belleza y riqueza de esa tierra.

Una vez que Dios ha establecido su relación con la tierra (él como dueño), pasa a la relación personal con su elegido. Es un Dios que le promete compañía y asis-

tencia garantizada por su relación con Moisés. Dios, como siempre, apoya su intervención futura en la garantía que brinda su historia pasada. Por eso debe hacer de memoria al pueblo, porque sus palabras de futuro siempre se apoyan en la experiencia vivida. Si Josué o el pueblo pierde de vista esta relación con su pasado, que es existencial e histórica, si no sabe leer esa historia porque se le escapan las claves, se quedaría con un futuro vacío. Por eso en el discurso repite las palabras de ánimo a nuestro personaje: «¡Ánimo, sé valiente!» y por eso le recuerda la Ley, la Torá.

En todos los relatos de vocación hay una palabra divina de seguridad y ánimo para su elegido. En este discurso, aparece en la expresión: «Ánimo...» y en la fórmula: «Tendrás éxito en todas tus empresas.» Pero ese éxito, igualmente, está condicionado por la relación de Josué con la Ley. Es la relación con ella, en cuanto interiorizarla (meditarla), verbalizarla (no se te caiga de los labios) y cumplirla. Será luego el mismo pueblo el que repita a Josué esas palabras de ánimo (Jos 1,18) ratificando lo que Dios le ha dicho. El pueblo, dispuesto a obedecer, confía en la presencia divina y lo hace basado en la experiencia de esa presencia que nunca faltó a Moisés.

La Ley no es en este momento de Israel un cúmulo pesado de normas. Se la contempla, sobre todo globalmente bajo el signo de la alianza y es un signo de predilección, de cariño y relación amorosa Dios-pueblo. No es externa, ni es impuesta: es la visibilidad de la historia relacional entre ambos, Dios y el pueblo. Ha nacido de su historia y pertenece a ella. Por eso no se la puede olvidar. Es como si Dios le dijera: «Ya sabes lo que te quiero», y con ello evocara todas las cosas que han vivido y pasado juntos.

Cuando la Ley se separa de la historia se vuelve alienante. Tal vez por eso ahora a muchos cristianos de nuestro siglo resulta lejana y extraña la Ley, porque no

tenemos historia en la que ella entre. Porque no tiene un carácter de alianza, de pacto, un carácter relacional. Porque quizás se ha vuelto seca, sin vitalidad, sin entraña, incomprensible y hemos perdido en algún lugar el hilo que le daba sentido y nos la volvía normal y ligera en un contexto de comunicación vertical, con Dios y horizontal, entre nosotros. Dicen los expertos que a nuestro siglo agonizante le falla la memoria histórica... y es posible que necesitemos recuperarla para no perdernos, para saber que Moisés con su generación murió legándonos una herencia de vida y crecimiento. Posiblemente tengamos que redescubrir el hilo que perdimos.

El pueblo y su líder miran el futuro confiados porque en su pasado encuentran la experiencia positiva de un Dios presente y activo que, sin embargo, no estorba ni el protagonismo ni la libertad del pueblo y su líder para construir ese futuro.

JOSUÉ 3-4

1. Texto: Jos 3,14-17 y 4,19-24

3[14]*Cuando la gente levantó el campamento para pasar el*
Jordán, los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza cami-
naron delante de la gente. [15]*Y al llegar al Jordán, en cuanto*
mojaron los pies en el agua (el Jordán va hasta los bordes todo
el tiempo de la siega) [16]*el agua que venía de arriba se detuvo*
(creció formando un embalse que llegaba muy lejos, hasta
Adam, un pueblo cerca de Sartán) y el agua que bajaba del
mar del desierto, mar Muerto, se cortó del todo mientras la
gente pasaba frente a Jericó. [17]*Los sacerdotes que llevaban el*
arca de la alianza del Señor estaban quietos en el cauce seco,
firmes en medio del Jordán, mientras Israel iba pasando por el
cauce seco, hasta que acabaron de pasar todos.

4[19]*El pueblo salió del Jordán el día diez del mes primero y*
acampó en Guilgal, al este de Jericó. [20]*Josué colocó en Guilgal*
aquellas doce piedras sacadas del Jordán [21]*y dijo a los israeli-*
tas: «Cuando el día de mañana os pregunten vuestros hijos
qué son esas piedras, [22]*les diréis: Israel pasó el Jordán a pie en-*
juto. [23]*El Señor Dios vuestro secó el agua del Jordán ante vos-*
otros hasta que pasasteis, como hizo en el mar Rojo, que lo
secó ante nosotros hasta que lo pasamos. [24]*Para que todas las*
naciones del mundo sepan que la mano del Señor es poderosa
y vosotros temáis siempre al Señor vuestro Dios».

2. Contexto

Tras la puesta en marcha del relato, comienzan en el capítulo 2 las dificultades. Don de la tierra y conquista del país no se contradicen. Al pueblo le toca lo segundo. Por eso Josué envía espías a explorar la tierra cercana a Jericó. Los espías se encuentran en peligro cuando van a estar con una prostituta (el verbo *hospedarse* significa aquí *acostarse*), Rahab. Esta mujer les ayuda y para ello engaña a los enviados del rey, esconde a los espías y los descuelga por la terraza. El relato, con una interesante técnica narrativa que crea tensión e interés, se centra sobre todo en la figura de Rahab. A través de ella el narrador ofrece los motivos religiosos y teológicos por los que se cuenta esta historia. La confesión de fe de Rahab es el momento que culmina el relato y hace de síntesis de la historia de salvación israelita y anticipa la forma en que Dios actúa a favor del pueblo. Una confesión de fe de una mujer cananea, es decir, extranjera, y prostituta, que expresa actitudes religiosas profundas que dan a los espías una lección de teología: «Sé que el Señor os ha entregado el país (..) porque hemos oído que el Señor secó el agua del mar Rojo ante vosotros cuando os sacó de Egipto (..) porque el Señor vuestro Dios es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra». Y a continuación les pide que del mismo modo que ella les ha salvado, la salven ellos cuando conquisten el país.

El paso del Jordán que relatan los capítulos siguientes, están adelantados ya por la voz de Rahab que *predica* a los mismos israelitas las claves de la presencia de Dios en su historia. Una lección de una cananea. Toda una ironía que abre la conquista de la tierra a extranjeros y que borra los estereotipos de buenos y malos. Rahab es una prostituta creyente, que hace el bien y anuncia a Dios.

Los capítulos 3-4 forman una unidad temática y narrativa. Cuentan el paso del Jordán teniendo como

fondo paradigmático el paso del mar Rojo y dando a la narración un fuerte tono litúrgico: la procesión, la precedencia del arca llevada por los levitas, la purificación preparatoria, el ritmo de avance y parada de la procesión, los breves discursos de Josué y por fin el paso. A este momento, le sigue otro rito en el capítulo 4: en medio del Jordán el arca se para, los israelitas pasan y sacan doce piedras de las que en seguida se explica el sentido de memorial que van a tener esas piedras de ahí en adelante. En el capítulo 5 se narra ya otro rito, el de la circuncisión.

Toda esta *liturgia* va creando y consolidando la identidad de pueblo que había comenzado en el Éxodo. Cada elemento ritual va cargado de historia. Cuando se celebre, el recuerdo es volver a vivir cada uno de estos hitos de la propia historia. En ellos los israelitas se reconocen y reconocen al Señor de esa historia.

3. Comentario al texto: Renacer de las aguas

Lo primero que cuenta el texto es el prodigio de la división de las aguas del río. Este hecho extraordinario tiene dos lecturas que no se contraponen, sino que se apoyan mutuamente en sus diferentes niveles. A nivel de fenómeno y de historia natural es un hecho verosímil. Se sabe que vadear el río en verano no ofrecía dificultad. Pero el texto habla de la primavera y en esa estación el río va de crecida por efecto del deshielo de las nieves del Hermón y no se puede cruzar. Además, en esta zona geográfica el río va encajonado entre dos paredes altas de roca calcárea. Es posible que en aquel entonces ocurriera lo que después sucedió en 1267, que estas rocas cedieron y formaron un dique natural que interrumpió el paso del río durante 16 horas. Un hecho que se repitió en 1906 y, como efecto de un terremoto, en 1927.

El portento no es el fenómeno, sino las circunstancias en que se da y la lectura religiosa que se hace de él. ¿Acaso no hacemos nosotros igual cuando sucede algo que de pronto se revela como un dato providencial? ¿No hacemos los cristianos una lectura *de fe* de la realidad que sin embargo es susceptible de otras múltiples interpretaciones, tan verosímiles como la nuestra? El prodigio es encontrar en los acontecimientos una palabra que remite la propia historia a Dios, que ofrece claves desde las que podemos entender la *lógica* interna de esa historia. Eso es lo que hacía Israel. Leyó este fenómeno a la luz de la historia de la salvación, apoyado en otro acontecimiento que hizo nacer al pueblo. ¿Y quién dice que la oportunidad de los hechos y los fenómenos no tienen que ver con la intervención de Dios en la vida y en la historia?

Para Israel era claro: ¿no había ocurrido otro tanto al pasar el mar Rojo? ¿No les había librado Dios de sus perseguidores, de las dificultades...? Israel aprende a leer a Dios en su historia a fuerza de mirarla en clave de relación, de alianza. Y, como dice el texto ya al final, transmite este aprendizaje de generación en generación, «para que sepan como nosotros sabemos...»

La liturgia del paso y sus símbolos

Pasemos un momento ahora al relato del paso del Jordán tal como lo cuenta el texto e imaginemos ese paso desde los dos elementos cúlticos, el arca y las doce piedras.

El arca va abriendo paso por el vado seco. La llevan los levitas que, como dedicados al culto y a lo sagrado, pueden estar más cerca. El resto del pueblo sigue al arca a una cierta distancia. El arca cruza hasta la mitad del vado seco y se para. A continuación todo el pueblo va pasando por delante, el arca se queda atrás y luego

avanza hasta tierra firme. Y ahora recordemos el paso del mar Rojo y la función protectora de la columna de nube. Según Éx 14,19-20 la columna primero va delante y luego pasa a retaguardia. Les protege en la noche y, sobre todo, les protege del miedo. Es la visibilidad de la presencia divina. Y ahora, en el Jordán sucede algo parecido con una diferencia, mientras que en el Éxodo Israel vive el paso con la angustia propia del nacimiento, con la desconfianza bajo la forma del miedo y el acontecimiento se vive como un drama, ahora este Israel, pasado por el desierto, puede renacer sobre la huella de confianza que ha dejado en el pueblo la experiencia del primer nacimiento.

Y este renacer de las aguas tiene aire de fiesta, de celebración litúrgica. Y, lo que es más interesante, ¡precede a la conquista! El pueblo se fía de Dios y confía en su elegido. Por eso puede anticipar con su celebración el gozo de la victoria. El paso del mar y la victoria sobre los egipcios termina con una liturgia, como nos cuenta Éx 15, pero aquí es la liturgia la que precede a la victoria. ¿No ha dicho, acaso, Rahab cuál es la situación del pueblo previa a la conquista?

El pueblo que aparece en este libro es un Israel confiado, fiel, obediente y evocativo de su historia. El arca de la alianza es un gran avance sobre la columna de nube. La función protectora de aquélla es aquí recuerdo de alianza, de pacto y relación. El arca es la residencia de la Torá. Israel ya no es tan niño y se le nota la experiencia de aprendizaje y maduración del desierto. Es un pueblo ya comprometido.

Este pueblo ya se presenta bajo el número doce. Y son doce las piedras que se recogen del Jordán, como son doce los portadores de cada una de las piedras. El arca, primer elemento litúrgico y las piedras, segundo elemento, aparecen estrechamente relacionadas. Lo que las piedras de la Torá simbolizan en relación y comunicación a nivel vertical, lo indican las doce piedras a ni-

vel horizontal. Esta segunda se basa en la primera. El tipo de pacto que supone la Ley del Sinaí, relación comprometida que espera lealtad, es el tipo de pacto de las tribus entre sí. La Torá las unifica y ella las guía. Por eso ambos elementos litúrgicos, estrechamente vinculados, están presentes en los preámbulos de la etapa nueva de pueblo que ahora inaugurarán en la tierra prometida.

Estas piedras, sin embargo, se diversifican en su función. Son piedras que se quedan en el río como símbolo del paso. Piedras de apoyo, de asiento y fundamento. Pero, a la par, son piedras que puede transportar cada hombre, símbolo de autonomía (una por cada tribu) que suscita la unidad y se comparte. Son diferentes, son muchas, pero todas son piedra. Y se pueden transportar, van con cada tribu a un lugar común, el campamento. Y, por último, son piedras conmemorativas, monumento en Guilgal que es visibilidad de todo lo anterior y que deben permanecer fijas, enraizadas, perdurables por generaciones en donde la continuidad histórica, con sus idas y venidas, no logre borrar las huellas que fundan la identidad y que no cancele de la memoria la narración implícita que son de los hechos en que radica esa identidad.

La liturgia del paso y la palabra

Al rito de las piedras van unidas unas palabras, que también pertenecen a la liturgia. Recuerdan una vez más, al Éxodo, las preguntas típicas de la pascua (cf. Éx 12,26 y 13,14), así como el momento, anterior a los acontecimientos fundantes. Allí era el paso como tal, aquí es la entrada en la tierra. Los ritos y el memorial no pueden prescindir de la palabra explicativa. Pero esta palabra, por su parte, debe responder a una cuestión. Si en Éxodo la pregunta es por el sentido de la noche, de la fiesta y la comida, aquí la cuestión es el significado de

las piedras con toda la historia que contienen, incluyendo el primer y más importante paso.

La palabra que funda la identidad no puede quedar reducida a la rutina. Es preciso recrear en ella toda la vida que contiene. Por eso en este rito lo importante es *narrar*, contar, relatar la historia y a través de ella, entrar en esa historia, revivirla y recrearla. Los relatos fundan la identidad. Y la pregunta, la cuestión, que es sinónimo de búsqueda más que de curiosidad, es fundamental para suscitarla. Hay un momento en toda vida humana que es pregunta existencial: ¿quién soy?, papá, mamá, ¿cómo os conocisteis?, cuéntame qué hacía yo de pequeño o de pequeña, ¿por qué os vinisteis a vivir aquí?... Y el relato suscitado por las preguntas surge fluido o interrumpido, según cada historia. A veces me pregunto por qué en la renovación litúrgica de la eucaristía no se incluyeron cuestiones de este tipo... Pero no podemos olvidar de todas formas que la eucaristía cristiana es, sobre todo, *memorial* y las palabras centrales son la brevísima narración de la cena y de la pascua de Jesús.

La dimensión universal de la identidad

Al final del texto, que es también final del capítulo 4, hay unas palabras que nos hacen pensar. El memorial que funda y confirma la identidad tiene una dimensión universal. «Todas las naciones» sabrán quién es Dios. Es el segundo signo fuerte de universalidad, de apertura, que contienen estos capítulos. El primero fue la persona de Rahab, extranjera y sin embargo creyente ante «lo que ha oído del Señor». La experiencia que Israel tiene de Dios es suya y es única, pero no es exclusiva. Por el contrario es inclusiva. Y eso debe formar parte de la narración de la historia que se haga de generación a generación. Porque esa dimensión universal forma parte de la identidad de Israel. A pesar de sus fuertes resisten-

cias, a pesar de sus múltiples intentos posteriores de secuestrar a ese Dios a la sola raza y religión judía, a pesar de sus muchos períodos nacionalistas... Israel tiene una marca indeleble de universalidad religiosa. ¿No somos los cristianos buena prueba de ello...? ¿No se abrió definitivamente con Jesús, surgido de esta historia de alianza que recuerdan el arca y las doce piedras...? Siempre que Israel ha reprimido y/o negado esta huella universal de su identidad religiosa, se ha destruido un poco, se ha ahogado en sí mismo y se ha hecho un profundo daño. Por el contrario, en sus épocas más abiertas, cuando ha asumido el riesgo de la *contaminación* ha mostrado una gran creatividad y un impulso hacia adelante.

Y es que Israel nació de la invasión pacífica (es lo más probable) de una tierra poblada por grupos étnicos diferentes (cananeos, hititas, heveos, fereceos, guirgaseos, amorreos y jebuseos, 3,10) con los que se fue fundiendo sin darse cuenta en una intertransmisión de rasgos múltiples que unió la identidad religiosa yahvista y la identidad política. Por eso no se puede negar a sí mismo sin destruirse.

Tal vez, ahora, somos los cristianos quienes sentimos esta tentación con más fuerza cuando tememos distintas *contaminaciones* que ponen en peligro la universalidad del evangelio, nuestra misma catolicidad. El reto, por ejemplo, del diálogo interreligioso se hace cada vez más urgente. Como Israel, también experimentamos en cristiano que la fuerza del evangelio es mayor que todos los intentos habidos y por haber de cerrarlo y de cerrarnos. Hay quienes, al igual que Rahab, oyen hablar del Señor y nos sorprenden con la hondura de su fe. Aun cuando sean de otra religión, de otra cultura... o, incluso, paradójicamente, aun cuando dicen no tener ninguna religión.

JOSUÉ 5

1. Texto: Jos 5,2-8.13-15

[2]*En aquella ocasión dijo el Señor a Josué: «Hazte cuchillos
de pedernal, siéntate y haz una nueva circuncisión de israeli-
tas».* [3]*Josué hizo cuchillos de pedernal y circuncidó a los israe-
litas en Cerro de los Prepucios.* [4]*El motivo de la circuncisión
fue que todos los varones que habían salido de Egipto, todos
los guerreros, habían muerto en el desierto, en el camino desde
Egipto.* [5]*Todos los que salieron de Egipto estaban circuncida-
dos, pero todos los nacidos en el desierto, en el camino desde
Egipto, estaban sin circuncidar.* [6]*Porque los israelitas andu-
vieron por el desierto durante cuarenta años, hasta que la ge-
neración de guerreros que habían salido de Egipto y que no
obedecieron al Señor se acabó, conforme a su juramento que
no verían la tierra que el Señor había jurado a sus padres que
nos daría, una tierra que mana leche y miel.* [7]*Dios les suscitó
descendientes; a éstos los circuncidó Josué, porque estaban sin
circuncidar, no los habían circuncidado durante el viaje.*
[8]*Cuando todos acabaron de circuncidarse, se quedaron guar-
dando reposo hasta que se curaron. Entonces el Señor dijo a
Josué: «Hoy os he quitado el oprobio de Egipto».* [13]*Estando ya
cerca de Jericó, Josué levantó la vista y vio a un hombre en pie
frente a él con la espada desenvainada en la mano. Josué fue
hacia él y le preguntó: «¿Eres de los nuestros o del enemigo?»*
[14]*Contestó: «No. Soy el general del ejército del Señor y acabo*

de llegar». Josué cayó rostro a tierra, adorándolo. Después le preguntó: «¿Qué orden trae mi señor a su siervo?» [15]*El general del ejército del Señor le contestó: «Descálzate, porque el sitio que pisas es sagrado». Josué se descalzó.*

2. Contexto

El paso del Jordán con lo que viene a continuación es el final de un período, el final del éxodo que concluye toda una época de la historia israelita. Por eso, en avance narrativo, se *retoman* momentos fundamentales de esa época. Entre el principio, con la *salida, celebración de la Pascua, paso del mar, rito de acción de gracias* y el final, con el *paso del Jordán, celebración de la Pascua y entrada* está el ancho espacio y el amplio tiempo del desierto. Las mismas realidades que han abierto ese período, ahora las cierran. Pero como está por medio ese tiempo de cuarenta años, los acontecimientos no son mera repetición. Son el cumplimiento. Por eso los paralelismos son evocaciones que indican la continuidad, pero no son repeticiones.

En este capítulo tenemos tres episodios que evocan los del Éxodo: la circuncisión, la Pascua y la aparición del ángel a Josué. La *circuncisión* recuerda la que tuvo lugar en Egipto. La *Pascua* recuerda la que celebraron los judíos inmediatamente antes de cruzar el mar. La *aparición del ángel* recuerda la manifestación de Dios a Moisés en la zarza ardiente y se remonta, aún más, al episodio de la visión de Jacob narrado en Gén 32,25-33.

3. Comentario al texto: Rito de entrada

El rito de la circuncisión tiene aquí connotaciones que conviene mencionar. Como otros ritos de la antigüedad, éste parece haber sido, en sus comienzos, un rito de paso de los niños a la pubertad. Es decir, un rito de pa-

saje, iniciación, de la infancia a la adultez de los varones. Con él los niños pasaban a formar parte de la comunidad, con todos los derechos y los deberes que suponía. Más tarde el sentido de pertenencia al pueblo, a la comunidad de YHWH, prevaleció sobre el rito de pasaje o de iniciación y se generalizó la circuncisión de los niños a los pocos días de nacer.

El narrador cuenta los hechos teniendo presente la circuncisión de los niños pequeños. Pero además, estar circuncidado, pertenecer al pueblo, era requisito para poder participar en la celebración de la Pascua. Esta fiesta era única porque reforzaba el sentido de identidad israelita y el sentido de pertenencia a la comunidad. Era la fiesta de las fiestas y la celebración más significativa.

Una vez que el pueblo ha pasado el Jordán, rememorando el paso del mar, debe celebrar la Pascua. Pero si no están circuncidados la Pascua no se puede celebrar. Por eso hay que realizar el rito. El texto, a un nivel de lectura, presenta una necesidad fuerte de justificar que los israelitas no estaban circuncidados por razones bastante plausibles: se trataba de una operación física que requería unas condiciones mínimas de higiene y posibilidad de descanso terapéutico que en el desierto no era posible. Por otro lado los varones adultos quedaban inutilizados por varios días, mientras se reponían.

A un nivel religioso, estar circuncidado suponía no sólo pertenecer a la comunidad israelita, sino *pertenecer a YHWH*. Por eso, cuando acaba, Dios le dice a Josué: «Hoy os he quitado de encima el oprobio de Egipto.» Los incircuncisos son los *gentiles*, mientras que los hebreos son los consagrados al Señor. Ya en Gén 17, el narrador presenta la circuncisión de Abraham con este significado, como signo de la alianza con Dios. El dato sobre el material de los cuchillos que nos da el texto, indica la antigüedad de este rito.

Si a un cierto nivel esta lectura de algunos datos puede iluminar el sentido del texto, a otro nivel pode-

mos captar mejor el sentido global dentro del libro que comentamos.

Madurez del pueblo

Más allá de las explicaciones lógicas al retraso en la circuncisión, encontramos razones más profundas. El texto habla de una *nueva* circuncisión. ¿Es una casualidad? Pienso que, por el contrario, es una clave para comprender de qué se trata. Israel ha vivido en el desierto un período de maduración. Hasta que recibió la Ley en el Sinaí se comportaba como un niño que aprende con dificultad y que necesita ser alimentado, comer (el maná), beber (el agua que Dios va suscitando en el camino), ser guiado y acompañado, tener seguridad y un largo etcétera. Dios era para él su Madre, preocupada de sus necesidades inmediatas, paciente con sus quejas y sus rebeldías, con su dificultad para aprender la libertad y así, bajo la protección y las advertencias pedagógicas del cariño de su Madre Dios, el pueblo fue creciendo, recibió la Ley y gastó una generación en el empeño. Esa generación estaba circuncidada, pero no era una generación madura. La siguiente, que perdura por el amor de Dios y su fidelidad a la promesa, a pesar del castigo que recibieron sus predecesores, aprende la libertad y avanza en madurez con respecto a sus antepasados. En este sentido son su continuidad más genuina.

Ahora, tras ese aprendizaje, como un adolescente que se asoma al cambio de vida que es la vida adulta, Israel va a ser circuncidado, va a pasar a ser *pueblo de verdad*, con los derechos y los deberes que le da la alianza con Dios. Por eso realiza una *nueva* y distinta circuncisión. Aquélla, la de Egipto, simbolizaba otra cosa, el comienzo o rudimento de pueblo, la identidad de primogénito de YHWH. Ésta, la de las puertas de la tierra, significa el compromiso consciente de ser y hacerse pueblo

ahora que Dios le da la tierra que le había prometido. Y celebrar la Pascua circuncidados es celebrar la fiesta de la madurez. Ya no comerán el maná, que es un pan regalado, el alimento que provee su Madre Dios y que el pueblo no tiene que trabajar, ni buscar fatigosamente.

La tierra en vez del maná

A partir de ahora, la tierra les dará el alimento pero el pueblo deberá conseguirlo de forma adulta y autónoma. Dios no les va a ahorrar el esfuerzo que les hace autónomos en la interdependencia con YHWH. Israel, además, deja ya de ser peregrino y nómada, se estabiliza. El don subsiste, pero transformado. Ahora, en vez de maná YHWH les da la tierra. Lo que hagan en ella y con ella es cosa de su libertad responsable, esa misma que Dios les ha enseñado en el largo camino del desierto. La tierra, por tanto, sustituye al maná. Es como la madre o el padre que dan casa y comida a sus hijos mientras son pequeños, a la par que los preparan para que un día puedan trabajar y ganar el dinero que necesitan para tener casa y comida propias.

Esta circuncisión es ella misma un don, como deja entrever el texto. Es un don porque ellos son los descendientes que Dios ha suscitado. Por eso pertenecer al pueblo no es un derecho adquirido, sino un regalo de Dios. Y es un don porque ella les hace tomar conciencia de que son un pueblo libre ya que «Dios les ha quitado el oprobio», la esclavitud de Egipto, la anulación de su identidad, la opresión.

La parcialidad de la circuncisión

El rito de la circuncisión es un rito de iniciación que excluye a las mujeres. Los varones eran los únicos que se

consideraban miembros plenos del pueblo. No es causal que este rito se realice en los genitales. Se considera a los hombres los portadores de la vida continuada en la sucesión de las generaciones. Las mujeres, en un nivel subordinado, forman parte del pueblo a través de la unión con los hombres, ya sea el padre, el hermano, el marido o el hijo. Eso da un sesgo a toda la historia del pueblo. En este rito ellas son las grandes ausentes. La ironía es que ninguno de ellos sería del pueblo sin las mujeres que los han dado a luz. Esto es interesante de cara a lo que inaugura Jesús muchos siglos después. Él era un circuncidado, pero a su comunidad pueden pertenecer hombres y mujeres porque el rito de la circuncisión es sustituido por el del bautismo. El símbolo del agua alude a la generación, como en su caso aludía la operación en los genitales masculinos. Pero el símbolo del agua es más amplio y radical y es, sobre todo, universal. A la nueva comunidad, nuevo pueblo, nueva alianza que Jesús inaugura pueden pertenecer todos y todas sin establecer distinciones. Si la circuncisión dividía el mundo de los seres humanos en judíos y gentiles, hombres y mujeres, esclavos y libres, el bautismo los une rompiendo esas barreras, como proclama la fórmula bautismal primitiva de Gál 3,28: «Ya no hay judío ni gentil, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo».

El ángel del Señor

Y esto, por su sentido vocacional, de llamada, de elección, conecta con los últimos versos en que se narra la visión que tuvo Josué. Recuerda, decíamos, la visión y lucha que tuvo Jacob con el ángel en Gén 32, el paso del ángel exterminador seleccionando a los hijos de los hebreos para librarlos, mientras pasaba matando a los primogénitos de Egipto y recuerda, en la cuestión del lugar

como sagrado, la visión de la zarza en el relato de la vocación de Moisés en Éx 3,1-7. Estamos, entonces, ante un relato de corte vocacional.

El ángel es Dios manifestándose, es su mensaje, su palabra cuando interviene en la historia. Durante el período del desierto, Dios acompañaba al pueblo, normalmente, en el símbolo de la columna de nube y de fuego. Dios habitaba en la tienda y era peregrino con el pueblo, desplazándose a su ritmo con su materna pedagogía. Ahora vuelve a aparecer en forma de ángel, de mensajero, como antes del desierto. Como en el paso del mar. Tal vez por eso Josué no le reconoce. Dios ha cambiado su forma de manifestación, su mediación. Y despistarse es fácil. Tampoco Jacob le reconoció y hasta luchó con él... Porque en verdad no es sencillo reconocer la presencia de Dios en las mediaciones en que gusta de aparecer. Bien porque no sabemos percibir esa presencia suya, o porque no hemos cultivado la capacidad discriminativa para poder leerle en los signos... y podemos hacer como Josué, preguntarle a quién pertenece, de qué bando está... ¿No es acaso frecuente?

Josué, por tanto, pregunta al Señor *su filiación:* ¿de quién eres? El ángel (el Señor manifestándose) le responde con dos informaciones sin escapar a la pregunta de Josué, como tampoco escapó a la pregunta de Moisés: *a*) soy el general del ejército del Señor, *b*) he llegado.

La primera tiene varias lecturas. La expresión «ejércitos del Señor» se suele utilizar para referirse a las estrellas del firmamento y para referirse a las huestes de Israel. El segundo sentido parece aquí más propio. El ángel tiene la espada desenvainada en la mano. Dispuesto a herir, como en Egipto. Él es el *general*. Es el que dirige todo. Josué no lo debe olvidar. Por tanto, la presencia del mensajero del Señor es una implícita advertencia de cara a las mediaciones y a la necesidad de saberse a sus órdenes. No olvidemos que Josué no le ha reconocido.

La segunda, que ha resultado extraña a muchos estu-

diosos del texto, es tan breve como significativa. Para reconocerle, como en el caso de Moisés, Dios se refiere a la experiencia de relación que tiene con el pueblo. En el caso de Moisés le dice: «Soy el que es», es decir, el que está, el que os acompaña (el verbo ser no se entiende ontológicamente, o al menos no sólo así, sino como verbo, como dinamismo relacional y como sustantivo) en presente y en futuro. Ahora, en el caso de Josué, sustituto de Moisés, se identifica por un verbo de movimiento que evoca toda la andadura: os he acompañado y aquí estoy, os prometí que llegaría a dar la tierra y he llegado, he cumplido. El ángel les ayudó a salir de Egipto y cruzar el mar. Ese mismo ángel ahora está a la puerta de la tierra y les ayudará a entrar. Y es, además, un mensaje en futuro porque si él, que es la cabeza, es decir, el general del ejército o huestes de Israel, ha llegado es que con él también viene todo el ejército.

La reacción de Josué, al reconocerle, es la de disponerse. El ángel le responde a su disposición con una orden idéntica a la que Dios da a Moisés ante la zarza ardiente: «*Descálzate*, porque el sitio que pisas es sagrado.» La tierra que Israel acaba de pisar es la tierra de la promesa, tierra sagrada, el templo o santuario por excelencia puesto que es la prueba de la fidelidad de Dios. Y Josué, efectivamente, se descalza, reconoce el carácter sagrado de la tierra, don de Dios. Reconoce que Dios está presente, que lo ha estado y es garantía de que lo seguirá estando.

Es significativo que la aparición de YHWH tenga lugar después de haber celebrado la Pascua. El Dios que se revela es un Dios relacional. El que está y es con el pueblo, con *su* pueblo.

JOSUÉ 6

1. Texto: Jos 6,1-5.12-21

*[1]Jericó estaba cerrada a cal y canto ante los israelitas. Nadie
salía ni entraba. [2]El Señor dijo a Josué: [3]«Mira, entrego en tu
poder a Jericó y su rey. Todos los soldados rodead la ciudad
dando una vuelta alrededor; y así durante seis días. [4]Siete sa-
cerdotes llevarán siete trompas delante del arca; al séptimo día
daréis siete vueltas a la ciudad y los sacerdotes tocarán las
trompas; [5]cuando den un toque prolongado, cuando oigáis el
sonido de la trompa, todo el ejército lanzará el alarido de gue-
rra; se desplomarán las murallas de la ciudad y cada uno la
asaltará desde su puesto». [12]Josué se levantó de madrugada y
los sacerdotes tomaron el arca del Señor. [13]Siete sacerdotes lle-
vando siete trompas delante del arca del Señor acompañaban
la marcha con las trompas. [14]Aquel segundo día dieron una
vuelta a la ciudad y se volvieron al campamento. Así hicieron
seis días. [15]El día séptimo, al despuntar el sol, madrugaron y
dieron siete vueltas a la ciudad, conforme al mismo ceremo-
nial. La única diferencia fue que el día séptimo dieron siete
vueltas a la ciudad. [16]A la séptima vuelta los sacerdotes toca-
ron las trompas y Josué ordenó a la tropa: «¡Gritad!, que el Se-
ñor os entrega la ciudad. [17]Esta ciudad, con todo lo que hay en
ella, se consagra al exterminio en honor del Señor. Sólo han de
quedar con vida la prostituta Rahab y todos los que estén con
ella en su casa, porque escondió a nuestros emisarios. [18]Cui-*

dado, no se os vayan los ojos y cojáis algo de lo consagrado al exterminio; porque acarreáis una desgracia haciendo execrable el campamento de Israel. [19]*Toda la plata y el oro y el ajuar de bronce y hierro se consagran al Señor: irán a pasar a su tesoro».*[20]*Sonaron las trompas. Al oír el toque, lanzaron todos el alarido de guerra. Las murallas se desplomaron y el ejército dio el asalto a la ciudad, cada uno desde su puesto; y la conquistaron.* [21]*Consagraron al exterminio todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros; todo lo pasaron a cuchillo.*

2. Contexto

El capítulo 6, uno de los más conocidos del libro de Josué y de lo que se llamaba la *historia sagrada,* no se puede separar del capítulo 7 con el que forma una unidad narrativa conectada con la cuestión del exterminio. Con estos capítulos se resuelven las preguntas que se hacía el lector tanto si comenzó leyendo Josué como si comenzó a leer en Génesis. ¿Se cumplirá la promesa que Dios ha hecho a este pueblo? ¿Conseguirá Josué introducir a los israelitas en un país extranjero, habitado por sus propios moradores? Después de tan larga dilación la pregunta comienza a responderse. Y a otros niveles más inmediatos estos capítulos resuelven la incógnita de la suerte de Rahab. El lector se puede haber preguntado: ¿cumplirán los israelitas su palabra de salvar a esta mujer cuando conquisten la ciudad? ¿Se acordarán de ella? El capítulo 6 responde positivamente. No se olvidan de que fueron salvados por esta mujer, ni que ella confesó a YHWH. Y la salvan en el asedio a la ciudad. Esta mujer debió gozar de una arraigada tradición como para introducirla en un capítulo de esta naturaleza. Mt 1,5 la incluye en su genealogía de Jesús como su antepasada, vinculada a la familia real davídica, su tatarabuela. Más allá de lo verosímil que resulte, su sentido es importante

para entender la memoria de Israel, aprendida de la memoria de Dios. Posiblemente tenga también un sentido en relación con el sustrato cananeo de una parte del pueblo. Rahab estaría representando la etnia cananea en su vertiente más positiva. Permanece su estatuto de *prostituta* que recuerda la forma en que los profetas tratan la religión cananea y a sus seguidores, pero se la absuelve porque ha confesado su fe en YHWH. Es como decir que ese sustrato cananeo del pueblo está legitimado por la fe en el único y verdadero Dios.

La conquista de Jericó no puede entenderse, literalmente, como una gesta histórica y de efectos sorprendentes, cuasi milagrosos. La arqueología dice que Jericó en aquellos momentos ni estaba habitado, ni tenía, por tanto, murallas. La literatura dice que hay demasiados elementos litúrgicos como para pensar que se trate de una crónica militar. Pero este nivel no resta importancia al sentido del texto y al fondo histórico que revelan: Dios cumplió su promesa, les dio la tierra y les ayudó a instalarse en ella. La investigación más reciente sobre la historia de Israel indica la complejidad de los caminos por los que Israel se asentó en esa tierra y se formó como pueblo. Pero este hecho no anula el dato de la fe, sino que por el contrario ilumina la fe en ese Dios que por caminos insospechados muestra su fidelidad al pueblo amado.

La composición narrativa del relato incluye una brevísima exposición (v. 1), un discurso proléptico de los hechos por parte de Dios a Josué (v. 2-5), realización del plan o complicación bajo el esquema *mandato-ejecución* que finaliza con el versículo 20.

3. Comentario al texto: El plan de Dios

La narración comienza con una breve noticia sobre el bloque compacto que era la ciudad y la impresión que

hacía a los israelitas: cerrada a cal y canto. Así lo primero que aparece a la vista del pueblo es su carácter de obstáculo. La ciudad resulta inaccesible. Eso contrasta con las primeras palabras de Dios a Josué: «Entrego en tu poder...», de modo que cuanto más difícil resulta a la ejecución humana, más fácil resulta el plan de Dios. Estos dos planos de la acción permanecen a lo largo del relato como dos formas de percibir la realidad que no se contraponen pero que indica dos planos difíciles de conjugar. El lector, en su posición privilegiada, puede advertirlos y comprender que más allá de las dificultades reales de los seres humanos, con toda su complejidad y dificultad, permanece el plan de Dios simple, consciente y paciente.

El discurso de Dios a Josué adelanta escuetamente todo lo que va a ocurrir. Como sucedió a Moisés en el episodio de la zarza. Dios es como un director de escena, o de orquesta que conoce todos los movimientos y escenas de antemano. Se las resume a Josué como hizo entonces con Moisés y adelanta el éxito final. Esta estrategia narrativa tiene un interesante efecto para el lector. Le quita interés acerca del final respondiéndole de antemano que todo resultará bien. Y le indica incluso cómo hay que hacer para lograr el éxito. Sin embargo no está dicho todo. El narrador logra que su lector ahora cambie las expectativas. No espera saber si terminará la gesta bien o mal, sino *cómo* se llevará a cabo y, sobre todo, si los israelitas serán capaces de realizar el plan de Dios. Porque ésta es una de las claves del éxito: no se trata de un plan de estrategia militar del pueblo, sino de un plan de Dios.

El rito de entrada

Todo lo que sigue es la puesta en escena de ese plan paso por paso. Una puesta en escena que tiene numero-

[illegible] litúrgicos, la repetición del número 7, las vueltas, las trompetas, el ritmo en que avanza la narración, la cronología de los días... todo va indicando este carácter litúrgico. Con ello el lector percibe los hechos desde un determinado ángulo interpretativo. El narrador le da los hechos ya interpretados en esta clave. Por eso cuando se ha querido analizar el texto desde una clave histórica, de crónica de guerra, no encajaban los datos y se llegaba a juicios sobre la verdad o falsedad del hecho de la conquista ajenos a las pretensiones del texto.

¿Qué sentido tiene este marco interpretativo litúrgico del hecho histórico de la conquista de Jericó como inicio de la posesión de la tierra prometida? Podemos verlo desde la significación celebrativa. Celebrar era para Israel fijar en la memoria una intervención de Dios en la historia, su *peso*, su *gloria* (*kabod*, gloria, es un término que literalmente significa *peso*). Era fijarlo en la memoria colectiva de forma que sustente la propia identidad y mantenga viva la presencia del Señor a partir de la experiencia de presencia en los momentos más importantes del pasado. Celebrar era entonces, como hoy, festejar, alegrarse. Porque la historia no es una disciplina de estudio sino la vida misma, el pasado que da consistencia al presente e ilumina el futuro. Y para Israel esta celebración de la historia es *fiesta de historia sagrada*. El arca del Señor, como en el paso del Jordán, les acompaña, les da fuerzas, les anima y garantiza el éxito.

Celebrar y hacer memoria

Dicen los sociólogos, como ya comentábamos, que nuestro tiempo rechaza la historia, en especial las jóvenes generaciones. La historia no les dice gran cosa, se considera pasada y se la percibe como un lastre. Y, paradójicamente, se percibe a la par la necesidad de enrai-

zarse en las historias, incluso en los mitos antiguos o nuevos. Nuestro mundo occidental necesita recuperar el sentido histórico. ¿No resulta significativo que niños, adolescentes y jóvenes sean reacios a recordar fechas, acontecimientos, personajes de la *historia universal* mientras ejercitan la memoria en terrenos como el de la informática y las narraciones del cine y la literatura? ¿No habrá que preguntarse mejor por nuestra forma desencarnada de entender la historia, por nuestra incapacidad de releerla a la luz de un ángulo vital y experiencial que tenga que ver con el sentido de la fiesta y la celebración?... El texto de la conquista de Jericó sugiere estas y otras preguntas acerca del sentido de la historia tanto a nivel civil como a nivel religioso cristiano.

El texto, además, sugiere otras preguntas acerca de nuestras celebraciones y su sentido ahistórico... ¿De verdad tienen que ver con nuestra vida, con nuestra identidad, con el sentido de la realidad? Israel vive y celebra lo que vive. Tiene una historia cuyo recuerdo es celebración que la actualiza y tiene una celebración que es histórica, conectada a la vida en su continuidad de pasado, presente y futuro.

El rito del exterminio

La narración de la conquista de Jericó termina con el rito del exterminio. Es más, todo el capítulo 7 se refiere a él. Se trata de una costumbre que repugna a nuestra mentalidad actual y a nuestra sensibilidad. Por eso conviene decir algo que, sin justificarlo, lo sitúe en su contexto en el que tiene su significación. Su contexto es el de la guerra santa. Era una práctica de los pueblos antiguos que perduró hasta los árabes. En Israel el exterminio queda regulado en el libro del Levítico (27,28-29) y en el Deuteronomio (20). En este último texto se lee que se debía practicar sólo en casos extremos. Consistía en re-

quean todos los bienes materiales y todas las personas del pueblo vencido. La riqueza material, en particular los metales y objetos preciosos pasaban a ser objetos del culto, consagrados a YHWH o formaban parte de su tesoro sagrado. Los demás debían eliminarse y con ello se evitaba el pillaje, el aprovecharse de lo que se conquistaba y, sobre todo, que la motivación de la guerra fuera el botín. Y con respecto a las personas el exterminio consistía en unos casos en dar muerte a todas las personas del pueblo vencido, incluyendo civiles, mujeres y niños. En otros sólo se daba muerte a los hombres guerreros y el resto de las personas quedaban reducidas a esclavos. A las ciudades conquistadas normalmente se les prendía fuego. Y así el pueblo conquistador se adueñaba del lugar y construía su propio hábitat sobre las ruinas que su conquista había producido. Como ejemplo de las implicaciones prácticas, colectivas y sagradas que revestía esta costumbre aparece todo el capítulo 7 que narra lo ocurrido a uno de los guerreros que roba de lo consagrado al exterminio. El relato ilustra cómo se situaban ante esta costumbre. Creían que era un pecado que tenía consecuencias negativas para el resto de la conquista, que acarrearía males al pueblo, etc. Una de las motivaciones más fuertes que tiene Josué para hacer cumplir un castigo reparador, es que la destrucción del pueblo de Israel que pueden llegar a realizar los cananeos, no sólo borra a Israel de la tierra, sino también el nombre de YHWH, es decir, su historia con el pueblo, puesto que YHWH no se ha revelado más que en la historia de ese pueblo. La gravedad del pecado está en relación con el enorme riesgo que corre el pueblo. El cumplimiento de la Ley es un escudo para Israel que le defiende de sus enemigos. Si ese escudo se quiebra Israel se queda vulnerable ante los enemigos.

Otra de las grandes implicaciones prácticas es la relativa a la responsabilidad colectiva. Si un miembro del pueblo peca gravemente es todo el pueblo el que ha pe-

cado, y la mancha se extiende a todos sus miembros. Hasta que no se limpie esa mancha el pueblo entero sufrirá sus consecuencias. El relato del capítulo 7 indica paso a paso cómo se realizó esta limpieza.

Para nuestra mentalidad el exterminio y el castigo por el pecado resultan verdaderas aberraciones y más aún si se realizan con el beneplácito de Dios e incluso como obediencia a su mandato. Ciertamente no tiene justificación de ningún tipo aun cuando se pueda explicar en su propio contexto. Pero hay una cosa que es un valor a recuperar en nuestro tiempo: la responsabilidad colectiva. El pueblo tiene un sentido de unidad y pertenencia tal que todo lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo es patrimonio común. Ante los éxitos, los dones, la prosperidad de sus distintos miembros, el pueblo se siente con éxito, dones y próspero. Y ante los males, el daño, el pecado, el pueblo se sabe responsable. Es verdad que esta responsabilidad colectiva llegó a ahogar la personal individual y también acarreó males sobre las generaciones futuras que los mismos profetas tuvieron que reorientar. Pero suponiendo el necesario equilibrio es cierto que nuestro mundo necesita de la responsabilidad colectiva en ámbitos tan fuertes como el empobrecimiento del tercero y cuarto mundos, la ecología, la implantación de la justicia y los derechos humanos... Jesús es el signo más claro de esta mentalidad contraria al individualismo, en el equilibrio entre la responsabilidad personal individual y colectiva. De su Pascua nos beneficiamos todos y todas.

JOSUÉ 24

1. Texto: Jos 24, 13-25

[13]Y os di una tierra por la que no habéis sudado, ciudades
que no habíais construido y en las que ahora vivís, viñedos y
olivares que no habíais plantado y de los que ahora coméis.
[14]Pues bien, temed al Señor, servidle con toda sinceridad; qui-
tad de en medio los dioses a los que sirvieron vuestros padres
al otro lado del río y en Egipto y servid al Señor. [15]Si os resulta
duro servir al Señor, elegid hoy a quién queréis servir; a los
dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río, o a
los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis; que yo y mi
casa serviremos al Señor. [16]El pueblo respondió: «¡Lejos de nos-
otros abandonar al Señor para ir a servir a otros dioses! [17]Por-
que el Señor nuestro Dios es quien nos sacó a nosotros y a
nuestros padres de la esclavitud de Egipto; quien hizo ante
nuestros ojos aquellos grandes prodigios, nos guardó en to-
do nuestro peregrinar y entre todos los pueblos que atravesa-
mos. [18]El Señor expulsó ante nosotros a los pueblos amorreos
que habitaban el país. También nosotros serviremos al Señor:
¡es nuestro Dios!». [19]Josué dijo al pueblo: «No podréis servir
al Señor, porque es un Dios santo, un Dios celoso. No perdo-
nará vuestros delitos ni vuestros pecados. [20]Si abandonáis al
Señor y servís a dioses extranjeros, se volverá contra vosotros,
y, después de haberos tratado bien, os maltratará y os aniqui-
lará». [21]El pueblo respondió: «¡No! Serviremos al Señor».

*22 Josué insistió: «Sois testigos contra vosotros mismos de que
habéis elegido servir al Señor». Respondieron: «¡Somos testi-
gos!» 23 «Pues bien, quitad de en medio los dioses extranjeros
que conserváis y poneos de parte del Señor Dios de Israel».
24 El pueblo respondió: «Serviremos al Señor nuestro Dios y le
obedeceremos». 25 Aquel día Josué selló el pacto con el pueblo y
les dio leyes y mandatos en Siquem.*

2. Contexto

El texto, casi final del libro de Josué, se sitúa en contexto litúrgico cuando los israelitas viven en el territorio donado por Dios y conquistado por ellos. Este contexto, a la par, recopila el sentido de lo vivido y lanza un reto futuro al pueblo. Es, así, un texto de renovación de la alianza que enmarca la historia precedente de la que debemos hacer mención brevemente.

Un vez que fue conquistada Jericó y más tarde Ay (c. 8), los israelitas continúan conquistando el país en campañas hacia el sur y hacia el norte (c. 9-12) y a partir de ese momento comienza la segunda parte del libro de Josué que relata el reparto de la tierra apenas conquistada. Es frecuente que estos capítulos que siguen resulten aburridos, listas de nombres geográficos, fronteras y pueblos o ciudades, que ni siquiera se adecuan a los nombres de los lugares que hoy existen. Pero la pretensión de estos capítulos no es meramente geográfica, sino que intentan ofrecer una visión totalitaria, unitaria, de la conquista. Ahora ya es el territorio del pueblo. Y esto tiene un sentido teológico que, en referencia a la experiencia vivida se puede enumerar así: a partir de la experiencia patriarcal la tierra de Canaán es signo de la fidelidad de Dios que ha cumplido su promesa. A partir de la experiencia de Egipto Canaán es la propiedad de Israel, porque la tierra es suya. Y a partir de la experiencia del desierto, Canaán es signo de estabilidad y descanso.

El reparto de la tierra se realiza a partir de este fondo unitario primario. La tierra es del pueblo entero antes de que sea de tribus diferentes. Y aunque se reparta, esta unidad primera debe prevalecer sobre la división aun cuando ésta sea necesaria para la organización. El reparto se hace echando los territorios a suertes. Es un dato de objetividad que preserva de problemas, de preferencias y posibles privilegios. La suerte es una apelación a Dios, la confianza de que él tiene su palabra y la va a decir y la conciencia de que el presente y el futuro tienen una dimensión que el ser humano no puede controlar del todo.

Podría parecer que una vez que la tierra se ha repartido ya no hay nada que hacer. Sólo vivir. Sin embargo al final del reparto hay algo que llama la atención por su sentido. Es lo relativo a las ciudades-asilo y las ciudades levíticas (c. 20-21). Puede ser interesante decir dos palabras sobre cada una de estas instituciones.

Las ciudades-asilo no eran una institución corriente en los pueblos antiguos, a pesar de que el derecho de asilo, la hospitalidad y acogida al forastero eran valores ampliamente compartidos y constituían una de las leyes más fuertes de estos pueblos. Tres de las ciudades que el texto nombra tienen relación con santuarios (Cadés, Siquem y Hebrón). Esta institución presupone otra de tipo jurídico, la del *vengador de sangre* que se ocupaba de restablecer la justicia en caso de homicidio. Pero había ocasiones en que el homicidio era fortuito, o debido a causas que escapaban al control del homicida y en esos casos existía lo que se llamaba el derecho de asilo o refugio, que era un santuario. El presunto inocente iba allí y se agarraba a los salientes del altar. Pero en una organización en que el culto estaba centralizado, no le era fácil al asesino ejercer su derecho, por eso se construyen varias ciudades-asilo a lo largo del territorio para garantizar un proceso jurídico regular al culpable. Con ello Israel muestra su actitud recta y ponderada en la

administración de la justicia. Los habitantes de estas ciudades, si consideraban inocente al homicida, lo defendían y le garantizaban el asilo.

El caso de las ciudades levíticas (c. 21) es algo diferente. La tribu de Leví, encargada del sacerdocio, es decir, del culto, no tenía asignado un territorio porque es una tribu cuya heredad es el Señor. Todo el territorio es suyo, en cierto sentido pero a la par no tienen nada a efectos prácticos. La necesidad de sus servicios llevó a organizar centros, ciudades, donde pudieran habitar. Tal vez junto a santuarios, o simplemente como centros religiosos instituidos.

Una vez que todo esto ha tenido lugar, que el pueblo está organizado, el libro de Josué propone como conclusión tres capítulos que recopilan lo vivido en clave de alianza. El libro acaba relatando la muerte de Josué. Nuestro texto se sitúa inmediatamente antes de este relato. Le precede una parte del discurso de Josué en la que recuerda toda la historia pasada en clave salvadora.

3. Comentario al texto: Renovación de la alianza

Siguiendo la huella de Moisés en la versión de Dt 29-30, que renueva la alianza en Moab antes de morir, el libro de Josué se cierra y cierra este ciclo histórico con la renovación de la alianza y la adhesión del pueblo. Luego se narra la muerte del líder. El texto es claramente deuteronomista, como muestran su estilo y su estructura.

La renovación de la alianza se realiza en contexto histórico. Israel encuentra los motivos de su fe en la experiencia vivida y relatada a través de las sucesivas generaciones. Y sobre ellas se apoya en su presente histórico. Por eso el texto recuerda que la tierra es don. Pero además, hay un implícito reconocimiento a los habitantes de esa tierra conquistada que fueron los que sudaron,

trabajaron y cultivaron la tierra. En base al don recibido el pueblo recibe la propuesta que se repite incansablemente: servir al Señor.

Esta propuesta, que renueva la alianza, es muy importante en la nueva etapa del pueblo que marca una fase nueva en su identidad religiosa y política. Ahora que se encuentra en buenas condiciones tiene la libertad de decidir su futuro. En esta propuesta se recorta sobre el fondo la imagen de un Dios que deja libre a su pueblo, hijo primogénito. No quiere servidumbre, sino servicio libre. No quiere imponerle la alianza, que es muy exigente, sino que desea que su pueblo la elija. Por eso Josué insiste poniéndole el compromiso muy duro, incluso exagerándole las condiciones como si Dios no pudiera perdonar. Es verdad que Dios perdona, pero también es cierto que esta alianza no es un juego. Israel debe elegir colectivamente.

La elección tiene dos polos: o YHWH o los dioses locales cuyos nombres el narrador evita cuidadosamente. El pueblo elige la alianza. En realidad no es que sea el pueblo el que elige a Dios porque ha sido Dios el que ha elegido previamente al pueblo. Más bien es una propuesta de libertad y seriedad para aceptar o rechazar lo que supone que YHWH lo haya elegido como pueblo.

La respuesta es reiterativamente positiva. Y el pueblo da sus razones para justificar su elección. Son, cómo no, razones experienciales, razones de historia que son verdadera confesión de fe en el Señor: ha sido él quien sacó a los padres de Egipto, el que les acompañó en el camino y el que les ha dado la tierra. ¿Cómo van a rechazar a este Dios?... Josué pone obstáculos y ellos actúan como estrategia narrativa que deja más clara la conciencia responsable y libre del pueblo. Es un discurso, con elementos de diálogo que recuerdan lejanamente los relatos vocacionales en los que el líder elegido pone más y más obstáculos. En este caso es Josué el que los verbaliza, como representante, líder y mediador del pueblo.

Desde aquel momento Josué puede darles mandatos y leyes. El pueblo es ya adulto, sabe lo que hace y está dispuesto a asumir los compromisos. En esa adultez es característica la memoria histórica que fundamenta la fe.

La confesión de fe que los cristianos hacemos en contexto litúrgico es, con frecuencia, descarnada, sin el sustrato histórico que la hace sólida, separada de la vida. Una confesión hecha sobre *verdades* abstractas que atribuimos a Dios pero que no parecen tener nada que ver con nuestra vida. La Biblia nos recuerda que la confesión de fe en el Señor universal es el reconocimiento de su acción salvadora. Pero si yo no asumo esa acción, si no la reconozco en mi vida, en mi propia historia... la fe se desvanece y confesarla se reduce a una fórmula mecánica. Es una fe que no transforma la vida. No es una confesión de fe cristiana. Leer este capítulo de Josué nos trae a la memoria la necesidad de descubrir al Señor personalmente en la propia y contemporánea historia como historia de salvación.

Josué, después de la renovación de la alianza, muere y con él muere la segunda generación de israelitas a los que YHWH sacó de Egipto. En el pueblo queda la huella viva de esa gesta a la que ahora se le une el don de la tierra.

EL LIBRO DE LOS JUECES

JUECES 2

1. Texto: Jue 2,11-14.16.18-19

11Los israelitas hicieron lo que el Señor reprueba, dieron
culto a los ídolos; 12abandonaron al Señor Dios de sus padres,
que los había sacado de Egipto y se fueron tras otros dioses,
dioses de las naciones vecinas y los adoraron, irritando al Se-
ñor. 13Abandonaron al Señor y dieron culto a Baal y a Astarté.
14El Señor se encolerizó contra Israel: los entregó a bandas de
saqueadores, que los saqueaban, y los israelitas no podían
resistirles. 16Entonces el Señor hacía surgir jueces que los li-
braban de las bandas de salteadores. 18Cuando el Señor hacía
surgir jueces, el Señor estaba con el juez; y mientras vivía el
juez, los salvaba de sus enemigos, porque le daba lástima oír-
los gemir bajo la tiranía de sus opresores. 19Pero en cuanto
moría el juez, recaían y se portaban peor que sus padres,
yendo tras otros dioses, rindiéndoles adoración; no se aparta-
ban de sus maldades ni de su conducta obstinada.

2. Contexto

El capítulo primero de Jueces da continuidad al libro de Josué e incluso contiene numerosos paralelismos entre ambos. No obstante son estos mismos paralelismos

los que hacen más evidentes los contrastes. La situación de lucha por la conquista continúa, pero la figura de Josué ha desaparecido y por otra parte la conquista ya no se inserta en el reparto de la tierra sino que comienza a ser expansión territorial de las tribus. Quien lucha por la tierra ya no es el pueblo de Israel, sino que son luchas que protagonizan tribus concretas.

Pero tal vez lo que llama la atención con más fuerza es que el libro comience con la lucha, con la violencia y que el final positivo de Josué, que presenta a un pueblo fiel a Dios, convencido de su pertenencia a pesar de la insistencia de Josué en el realismo que debe acompañar al pacto, aquí es infidelidad, idolatría, pecado. La prosperidad social y religiosa que promete el libro de Josué se ha convertido en desgracia, llanto y culpa. El tono del libro está matizado por la presencia de la violencia y la muerte. La repetición, casi cíclica, del esquema deuteronomista del que hablamos en la introducción pone en peligro la identidad histórica del pueblo desde la intervención de Dios. Idolatría y ciclo aparecen simbólicamente vinculados. Los dioses y diosas del pueblo cananeo son una constante tentación para Israel. Ya se entreveía, prolépticamente, en las palabras últimas de Josué con las que advertía de la necesidad de abandonar completamente los dioses del pueblo. Señal de que estaban vinculados a ellos. Dios permite que estén dentro de los territorios que ocupan los israelitas. Posiblemente es una forma de decir que la posesión de la tierra fue un asentamiento progresivo, realizado en la convivencia con los moradores originales y marcado por problemas entre pueblos, tribus y entre diferentes etnias a nivel interno. Una mirada a nuestro mundo actual nos hace ver que, en lo que a violencia y guerras se refiere, la situación no ha mejorado demasiado desde entonces.

La conciencia de la culpa del pueblo genera su llanto que es la forma de expresar su arrepentimiento, en liturgia penitencial. Pero todo el libro es testimonio de la in-

consistencia de este arrepentimiento. La figura del líder y de la líder es signo de la presencia y la intervención de Dios en la historia de las diferentes tribus. Ellos y ellas son mediación salvadora y son, asimismo, la conciencia del pueblo. Sin embargo el libro de los Jueces tiene un significado todavía más hondo en relación incluso con estos líderes, porque ellos muestran la enorme debilidad que llevan en sí, la misma tendencia a la violencia y la muerte que es preciso tener en cuenta a la hora de interpretar su sentido. Dicho de otro modo ¿quiénes son los *perdedores* de las gestas que se cuentan? Las diferentes historias van ofreciendo respuestas parciales. El libro de los Jueces, repetimos, es un libro de violencia y muerte.

Pues bien, en este contexto tiene su lugar el texto que elegimos y que es, a su vez, un texto contextual o un capítulo de gran introducción teológica a todo el libro.

3. Comentario al texto: Los ídolos, la violencia y la muerte

Este texto ofrece una amplia panorámica de todo lo que el libro de los Jueces va a desarrollar después. Todos los datos del libro ya están adelantados aquí. Pero en el esquema deuteronomista hay una omisión muy significativa. Aparece el pecado del pueblo, el castigo de Dios y, en seguida, la intervención divina mediante un juez. No aparece, en cambio, el elemento que sigue al castigo, es decir, el llanto o la súplica del pueblo que se siente atrapado en el castigo. El efecto final es importante. Si ese elemento ocupa su lugar, tras el castigo, entonces el lector de Jueces puede deducir que Dios salva gracias a la súplica del pueblo y no por su propia iniciativa. Eso podría llevar a confusión porque arrojaría una falsa luz sobre Dios mismo. Por ejemplo se podría pensar que Dios es cruel con su pueblo, que castiga al pue-

blo hasta que éste ya no puede más y entonces es cuando Dios aparta su mano y cede a la compasión. Éste no es el Dios de Israel. Es verdad que la mentalidad israelita le atribuye guerras, victorias, derrota de enemigos, etc. pero más allá de eso, Dios se escapa de las proyecciones de esa mentalidad y resulta desconcertante bien por sus intervenciones, bien por sus inexplicables silencios. El narrador, de una forma más o menos consciente, preserva la libertad de Dios y su iniciativa gratuita. Y eso mismo obliga al pueblo a buscar razones intrahistóricas que expliquen el sufrimiento. La teología deuteronomista encuentra una explicación en la desobediencia a Dios y, sobre todo, en la idolatría.

El libro de los Jueces enmarca sus diferentes historias en el pecado de idolatría, pero en muchas de ellas no se cuenta cuál es exactamente la acción idólatra o se hace con una fórmula estereotipada propia de la teología deuteronomística. Eso nos lleva a pensar en una idolatría que excede al culto estricto de los dioses y diosas de Canaán. Si la consecuencia de la idolatría es la esclavitud/opresión, la guerra y la violencia, eso significa que ahí se esconde un tipo de idolatría que también fue tentación para Israel. Cesa la idolatría y el pueblo puede tener paz. Vuelve la idolatría y la violencia y la muerte se apoderan del pueblo. Aunque algunas historias se escapan de este esquema y del esquema estricto deuteronomista, el marco es válido para todo el libro.

La idolatría es mortal

La idolatría genera muerte. Sólo YHWH es Dios de vida. La idolatría supone absolutizar lo relativo y caduco y elevar a esa categoría lo inconsistente y vacío. Y así cuando las referencias absolutas quedan situadas exclusivamente a niveles inmanentes y horizontales la frustración que genera deriva en violencia. Y la violen-

cia trae consigo la muerte. Los seres humanos se destruyen entre sí.

La figura del juez y de la juez se torna memoria colectiva de la trascendencia, del Dios de Israel y de la historia de Dios para con Israel. Son signo de vida. Por eso el pecado se denuncia como *olvido* de Dios y de la historia de salvación. No es extraño que la realidad se vuelva del revés. Israel tenía un Dios vivo y de vida, para la vida. Le ha dado la tierra en que vivir, le ha salvado la vida en innumerables ocasiones, le ha ofrecido una Ley para la vida y la prosperidad interhumana. Cuando Israel olvida todo esto quiere decir que trastorna todo este plan y la dirección de vida y de futuro se vuelve dirección de muerte y anulación de todo horizonte. Israel entonces se niega a sí mismo y ofrece una imagen de Dios totalmente distorsionada a los pueblos de su entorno. Porque la historia de Dios está tan estrechamente unida a la historia de Israel que si éste se niega también está negando a Dios. Por eso era tan fuerte el pecado de idolatría, de olvido del Señor.

Las amenazas, problema de identidad

Hay también en el texto otro dato que apunta en esta dirección. Cuando Israel sigue a YHWH su Dios, es consecuente con su pacto, guarda su memoria en la cotidianidad, es un pueblo fuerte, lleno de defensas, es decir, capaz de convivir serenamente con todos los que son diferentes a él. No sufre la amenaza de lo diferente porque tiene bien arraigada su identidad. Ésta, cultivada en la normalidad, no necesita afirmarse sobre nadie ni contra nadie. Pero cuando Israel va tras otros dioses, se olvida de sus raíces, de su historia, de sus antepasados. Cuando se niega a sí mismo, olvida su identidad y busca ser otro, semejante a los pueblos de su entorno, entonces pierde sus defensas, se resquebraja su resisten-

cia y su debilidad se hace enormemente vulnerable. La convivencia deja de ser serena y el otro o la otra se vuelve amenaza, proyección de la propia debilidad. En un primer momento es vencido, oprimido, *vendido* como dice el texto recordando la esclavitud de Egipto. Y en un segundo momento se vuelve agresivo y destructivo en su violencia, como necesidad, a través del juez, de recobrar la identidad perdida. Cuando existe necesidad de autoafirmación es fácil que aparezca la violencia.

Dios sigue esta dinámica del pueblo paso a paso. Unas veces desde el silencio inexplicable, otras veces desde la cólera que le atribuye el deuteronomista, otras desde su intervención entendida como castigo corrector y como salvación. Tal vez, más allá de las proyecciones que la mentalidad de entonces vierte sobre Dios y su actuación, sea importante retener que Dios no es indiferente, que acompaña a su pueblo sin infantilizarlo mediante intervenciones que anulen su libertad, sin evitarles la responsabilidad de preguntarse qué significa lo que viven y darse respuestas teniendo como fondo esa historia salvadora, bien como afirmación, bien como negación.

Luego, cada una de las historias relatará la dinámica propia, interna, de la violencia en un proceso cada vez más grave. Algunos capítulos de la segunda parte del libro llevarán la violencia hasta sus últimas consecuencias, al debatirse sobre personas inocentes como la hija de Jefté, que se queda indefensa ante la decisión de su padre, y sobre todo, la concubina anónima que es violada, asesinada y descuartizada, totalmente inocente y en manos de la violencia de los hombres. En el caso de la hija de Jefté el voto religioso del padre justifica a los ojos de los varones el crimen del jefe victorioso en la batalla, pero ambiguo y de pasado poco honorable. Serán las mujeres las que realicen el memorial como lamento y llanto. En el de la concubina del levita impresiona el si-

lencio de Dios. El narrador no dice nada que ilumine desde alguna perspectiva la maldad de la acción y sus consecuencias. Como si Dios mismo se horrorizara de la violencia interhumana que, en espiral, se multiplica a sí misma sembrando la destrucción por doquier.

Tal vez por todo esto, el libro de los Jueces resulte tan actual, tristemente. Nuestro mundo ha llegado a casi divinizar la violencia. Mucha gente se rebela ante el silencio de Dios, ante lo que cree que es *silencio de Dios*, tal vez porque cuesta reconocer en el clamor de las víctimas inocentes el grito mismo de Dios. O porque no se atreve a descifrar el enigma de signos tan terribles como la violencia mimética de adolescentes y niños, tan crueles como los mayores. Por eso el libro de los Jueces tiene también una lectura posible desde el lado de los que cuentan menos. Sansón, por ejemplo, es un antihéroe. La empresa de Dalila es la misma que la de Yael pero vista desde el lado de los *enemigos*, el anonimato de la hija de Jefté y su ausencia de fertilidad provoca un verdadero memorial de las mujeres que la mantienen viva, la concubina del levita es capaz de provocar una guerra después de muerta, no por ella misma, sino porque se ha violado la propiedad de su dueño con toda la ambigüedad que conlleva. Un libro que nos enseña una forma diferente de mirar la historia humana, porque presenta su derecho y su revés y suscita en los lectores la libertad de elección y de interpretación.

JUECES 4

1. Texto: Jue 4, 4-9.14-22

4 *Débora, profetisa, casada con Lapidot, gobernaba por entonces a Israel.* 5 *Tenía su tribunal bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la serranía de Efraím y los israelitas acudían a ella para que decidiera sus asuntos.* 6 *Débora mandó llamar a Barac hijo de Abinoán, de Cadés de Neftalí y le dijo: «Por orden del Señor Dios de Israel, ve a alistar gente y reúne en el Tabor diez mil hombres de Neftalí y Zabulón, que a Sísara, general del ejército de Yabín* 7 *yo te lo llevaré junto al torrente Quisón, con sus carros y sus tropas, y te lo entregaré».* 8 *Barac replicó: «Si vienes conmigo, voy; si no vienes conmigo, no».* 9 *Débora contestó: «Bien, iré contigo. Ahora, que no será tuya la gloria de esta campaña que vas a emprender, porque a Sísara lo pondrá el Señor en manos de una mujer».* 14 *Débora dijo a Barac: «¡Vamos! que hoy mismo pone el Señor a Sísara en tus manos. ¡El Señor marcha delante de ti!».* 15 *Barac bajó del Tabor y tras él sus diez mil hombres. Y el Señor desbarató a Sísara, a todos sus carros y todo su ejército, ante Barac; tanto, que Sísara tuvo que saltar de su carro de guerra y huir a pie.* 16 *Barac fue persiguiendo al ejército y los carros hasta Jaroset de los Pueblos. Todo el ejército de Sísara cayó a filo de espada, no quedó ni uno.* 17 *Mientras tanto, Sísara había huido a pie hacia la tienda de Yael, esposa de Heber el quenita; porque había buenas relaciones entre Yabín, rey de Jasor, y la familia*

de Heber el quenita. [18]*Yael salió a su encuentro y lo invitó: «Pasa, señor, pasa, no temas».* [19]*Sísara pasó a la tienda y Yael lo tapó con una manta. Sísara le pidió: «Por favor, dame un poco de agua, que me muero de sed».* [20]*Ella abrió el odre de la leche, le dio de beber y lo tapó. Sísara le dijo: «Ponte a la entrada de la tienda y si viene alguno y te pregunta si hay aquí alguien le dices que nadie».* [21]*Pero Yael, esposa de Heber, agarró un clavo de la tienda, cogió un martillo en la mano, se le acercó de puntillas y le hundió el clavo en la sien, atravesándolo hasta la tierra. Sísara, que dormía rendido, murió.* [22]*Barac, por su parte, iba en persecución de Sísara. Yael le salió al encuentro y le dijo: «Ven, te voy a enseñar al hombre que buscas». Barac entró en la tienda: Sísara yacía cadáver, con el clavo en la sien.*

2. Contexto

Después del contexto teológico general que nos ofrecía la visión deuteronomística del capítulo 2, aparecen tres jueces en el capítulo 3. De Otoniel se dice sólo que fue juez por elección de Dios y que salvó al pueblo, de Ehúd se cuenta un breve pero magistral relato, cómo mató al rey Eglón a pesar de estar impedido de la mano derecha, y de Sangar prácticamente sólo se dice su nombre.

A continuación viene, en un relato más largo y bajo dos versiones, la historia de la juez Débora y el jefe Barac. La primera versión, en prosa, presenta a Débora en su papel conjunto de gobierno y profecía. Tal vez la caracteriza más la profecía que desencadena la historia de la lucha contra Sísara y su ejército. Presenta, con ella y a modo de contraste, al otro personaje, Barac el jefe y militar. Y, también en una pareja de contrastes aparecen otros dos protagonistas: Yael y Sísara. Son los que protagonizan la historia que se centra más en los personajes y sus reacciones, que en la batalla que sólo se nombra, pero no se describe.

El capítulo 5 ofrece una versión más antigua, en verso, el llamado *Canto de Débora*. Los comentaristas creen que se trata de la composición hebrea más antigua y una de las más bellas de la antigüedad. En este poema se exalta a Débora y también a Yael, las dos protagonistas femeninas de la historia. A Débora la llama en título inusitado, *madre de Israel* y Yael es elevada a la categoría de heroína.

3. Comentario al texto: Desde el revés de la historia

Jue 4,4 presenta a Débora con tres características: profetisa, casada y en el ejercicio de la función político-religiosa de juez. Débora está casada, se da el nombre del marido, pero éste ya no aparece más en la historia. Nada se dice de su descendencia. Y es interesante porque en el poema se la llama, sin embargo, *madre de Israel*. Es un dato que ofrece una luz significativa sobre el sentido de la maternidad en Israel, en contraste con la comprensión más corriente, que se refería exclusivamente a la maternidad física. Hacer de Débora una madre de Israel, es situarla al nivel de los patriarcas. En 4,5 el narrador añade indicaciones de lugar interesantes: tenía una palmera en un sitio estratégico, que se la conocía con el nombre de la juez, *la palmera de Débora*. Bajo esta palmera se sentaba para administrar justicia, para gobernar y arreglar conflictos del pueblo. Este lugar era el centro de convergencia de dos lugares significativos, Ramá y Betel, y el centro de convergencia de los movimientos de otros que acudían a ella para ser juzgados. Por una paradoja, que en seguida se desvelará en su significado, Débora es presentada por el narrador ejerciendo su actividad de forma estática: sentada.

En Jue 5,7 cuando aparece en boca de ella misma en primera persona –«hasta que surgí yo, Débora, surgí (como) una madre en Israel»– el verbo que utiliza es el

que se emplea para hablar del amanecer, de la salida del sol, del levantarse por la mañana. Su persona, su figura y su significatividad pertenecen a los inicios del pueblo. Se establece, así, un primer contraste entre la actitud física de Débora, sentada para ejercer su oficio, y el significado dinámico de su figura y su acción, *surgida y levantada* como el sol, para iluminar a Israel.

La historia que relatan estos capítulos gira en torno a los cuatro personajes interrelacionados que arriba mencionaba, dos mujeres, Débora y Yael y dos varones, Barac y Sísara. Sus nombres, como ocurre a menudo en la Biblia, son significativos. Débora significa *abeja*, Barac, quiere decir *rayo* y Yael equivale a *cabra montesa*. Tienen algo de irónico, sobre todo en lo que se refiere a Barac porque a lo largo del relato se perfila como un personaje indeciso y débil, no precisamente un rayo. En la profecía de Débora al comienzo del episodio ya aparecen delineados: Barac que acude a una llamada de Débora, la figura de Sísara a quien Dios va a derrotar y una mujer que será quien realice esta derrota del enemigo (Yael). Estos personajes tienen cosas en común, de dos en dos. Unos paralelismos significativos une a las dos mujeres entre sí y une a los dos varones entre ellos. Pero para caracterizar a los personajes, el relato se vale de unos recursos: el espacio y los verbos de movimiento.

El espacio y el movimiento de Débora y Yael

El espacio de Débora, así como el de Yael, están significados por el *debajo*. Una palmera, bajo la que Débora realiza su oficio de palabra y una tienda bajo la que Yael va a realizar su acción. (Este debajo tiene relación con el *esposa de*.) La palabra caracteriza a Débora y la palabra con la mano caracterizan a Yael. Y junto a este *debajo*, aparece el *fuera* y el *dentro* que caracterizan las acciones de cada una. Débora siempre está afuera, al aire libre,

mientras que Yael tiene su lugar dentro de la tienda. El espacio *abierto* y el espacio *cerrado*, el espacio *público*, de la política, la guerra, los negocios y el espacio *privado* de las relaciones interpersonales, la *paz*, lo cotidiano (cubrir con una manta, dar de beber un poco de leche). Dos espacios unidos entre sí que se neutralizan mutuamente rompiendo estereotipos. Y con éstos, el *entre* como lugar de confluencia y convergencia para la actividad de Débora: «Juzgaba entre Ramá y Betel», y el *entre* de la tienda de Heber, el marido de Yael (4,11), una mención proléptica situada entre dos convocatorias, la de Barac (4,10, verbo *za'_q*) y la de Sísara (4,13, verbo *za'_aq*), y luego el *entre* de los pies de Yael como lugar expresivo que indica dos posturas en perpendicular, la de ella de pie (vencedora) y la de Sísara caído (vencido) como dice en 5,27 el cántico por dos veces: «Entre los pies (de Yael) se desplomó, cayó vencido (Sísara)».

Igualmente significativos son los movimientos y desplazamientos que llevan a cabo estas mujeres. El personaje de Débora se dinamiza en el relato a partir de dos desplazamientos: de *sentada* (4,5) como situación habitual, pasa a *levantarse* (4,9) como situación intensiva y puntual. Y de levantada pasa a *marchar* con Barac y con las tropas de Israel y de marchar a *levantar* al mismo Barac, dándole ánimo en sus temores y su cobardía (4,14). Y el personaje de Yael realiza sus movimientos en perpendicular, primero de dentro afuera (sale al encuentro de Sísara) y de nuevo dentro (en la tienda) y luego de abajo arriba (lo tapa con una manta, le da de beber y se levanta para ejecutarle) y de nuevo abajo (cuando lo mata) (4,18-22). El espacio de que dispone niega sus escasas posibilidades mediante el rico juego de movimientos que realiza para matar al enemigo (enemigo de Débora y de Israel, no de su marido Heber). La utilización del espacio por los movimientos hace que lo extenso y lo intenso se den la mano, revelando las actividades y las actitudes de estas mujeres. ¿Qué se puede

esperar de un espacio tan reducido como una tienda de beduinos? O, lo que es lo mismo, ¿qué se puede esperar de una mujer que vive en ese pequeño reducto, más que el cuidado, la alimentación y la reproducción, como parece en un primer momento la actuación de Yael?

El espacio y movimiento de Barac y Sísara

Lo mismo ocurre con los varones. Barac sube a la palmera de Débora no por propia iniciativa, sino mandado llamar por ella que, a su vez, ha recibido la palabra de YHWH. Su subir será *bajar* y este movimiento significa *humillar* como aparece en la magnífica metonimia del final del relato, 4,23: «Y así humilló Dios a Yabín», cuando acaba de contar admirablemente lo que ha *visto* por sí mismo Barac, su humillación por la mano de una mujer. Barac es un personaje pusilánime, que necesita ser animado, *levantado,* que no tiene iniciativa si no es empujado a ella. Es Débora quien le anima, le desafía y le dice: «Levanta» (4,14). Y junto a este movimiento de inercia a bajar, está el correr, pero en sentido equivocado. Corre tras las huestes de Sísara y, sobre todo, corre tras Sísara creyendo que lo va a alcanzar vivo. Corre tras la victoria y la gloria para apropiárselas y se encuentra a un Sísara muerto, cumplimiento de la palabra de Débora (de Dios), muerto por mano de mujer.

Sísara es el típico personaje humillado progresivamente y de modo total. Cree poder acabar con Israel y ya tiene sus planes al respecto. Pero comienza mal: baja al torrente Quisón. El lector sabe ya desde el comienzo del relato, en 4,7, que Dios le esperará allí para derrotarle. Por tanto, sin él saberlo camina hacia su ruina. Realiza tres *bajadas* o *descensos* que resultan otros tantos movimientos en falso que él toma por seguros. Este primer *descenso* de bajar al torrente es, sin que él lo sepa, su primer movimiento en falso. A nivel figurado el relato

está contando la historia de un personaje arrogante al que Dios espera *abajo*. El segundo movimiento en falso es otro *descenso*: baja de su carro y corre también en dirección equivocada sin saber qué mujer le espera y cómo hay, de trasfondo, otra mujer que también, en el nombre del Señor, ha hecho sus planes (4,15.17).

En la tienda de Yael lleva a cabo su último movimiento en falso: baja de posición y se tumba en el suelo. En ese suelo le clavará Yael en un gesto de amplia significación simbólica. El texto habla de su postura como *caído*, con toda la significación que adquiere este verbo en el contexto, caído y humillado. La humillación, en efecto, no puede ser mayor, caído en el suelo, clavado en el suelo, caído en manos de una mujer.

La palabra profética de Débora

Débora es sobre todo profetisa y su mismo rol de juez está determinado por su carisma y ejercicio profético. Su arma, su fuerza, su efectividad está en su *palabra* que, a la vez, es palabra de Dios. Débora profetiza, crea un espacio de diálogo en su tarea de juez, anima y conciencia con su palabra a los cobardes como Barac y canta e invita a cantar como indica el capítulo 5. El relato está marcado por las sorpresas de los continuos desplazamientos. El primero es el de la victoria que no es victoria de varones, ni de mujeres. La violencia destruye, sea por manos de hombres o por manos de mujeres, por lo que la victoria no se puede situar a este nivel, aun cuando suponga una ventaja para Israel. Quien vence de verdad es la palabra de Dios, que se cumple.

El segundo desplazamiento de la historia es el de los héroes. No son los varones, sino las mujeres y de diversas formas. El tercer desplazamiento es el de los espacios. No el espacio abierto sólo, símbolo de la actividad pública, prototípica de los varones, sino lo cerrado tam-

bién, símbolo del espacio privado prototípico de las mujeres. No el fuera sólo sino el dentro también. La protección de la tienda y de la manta y el vaso de leche es el desamparo y lo que parece vida es preludio de muerte. Y la palabra protectora y animosa de Débora a Barac, y su presencia que ayuda es la palabra que acusa, que desvela la debilidad latente y la desprotección de la humillación.

El narrador va rompiendo uno tras otro todos los estereotipos que puede tener su lector, para introducir así la fuerza de la palabra de Dios, la paradoja en la que realiza sus acciones y su forma sorprendente de intervenir en la historia, salvar al pueblo y ejercer su rol libertador con los medios humanos aparentemente menos válidos a los ojos de los seres humanos. La historia desde el revés y el revés de la historia. En todo el relato hay dos niveles que el lector debe captar y seguir si no quiere perderse: el del punto de vista de los diferentes personajes y el del punto de vista del narrador y de Débora, que revelan el punto de vista de Dios. Y junto a estos niveles, el significado de la palabra y la fuerza salvadora y liberadora que tiene en toda la historia, tan magistralmente contada.

¿Quién puede decir que las mujeres no pueden intervenir en la vida política de sus naciones, en el destino de su historia, o reservarles un lugar fijo a esa intervención? ¿Y quién puede poner trabas a las palabras y las acciones de las mujeres, cuando Dios mismo no lo hace y les confía el destino de su pueblo como hace en este relato, al igual que lo ha confiado a varones? Los resultados, sin embargo, no se miden, ni se deben al género, al sexo, sino a la capacidad personal de escuchar la palabra de Dios y llevarla a la práctica, como mucho más tarde dirá uno de los evangelistas. Tal vez la única diferencia significativa se deba a las condiciones desde las que acceden las mujeres a los dones de Dios y a la responsabilidad que les encomienda. La diferencia está en

que ellas representan el revés de la historia, entonces mucho más que ahora pero aún hoy. Por eso las sorpresas del texto nos conducen a las preguntas acerca de la actuación de Dios. Donde el lector esperaba encontrar un espacio propio de hombres, aparece Débora negando la exclusividad. Donde el lector cree encontrar la fuerza, el ánimo y la valentía, es decir, en Barac, jefe del ejército y militar de oficio, se encuentra la indecisión, la debilidad, la necesidad de que le ofrezcan una palabra de ánimo. Donde el lector esperaba encontrar una historia de seducción para el ocultamiento y la victoria de los poderosos con carros y medios para destruir, como Sísara, se encuentra a un hombre cansado, debilitado, casi infantil al que hay que cubrir en el lecho y que debe ser alimentado con leche. Un niño, en definitiva y en manos de mujer. Y allí donde se espera un tipo de compasión atribuido indiscriminadamente a las mujeres, el miedo, la falta de medios... se encuentra con la acción de Yael, criminal para los enemigos, heroína para los vencedores.

El narrador no juzga a sus personajes. Los coloca ante el lector de forma que se digan a sí mismos. Sólo juzga la efectividad de la palabra de Dios. Las otras lecturas, las otras interpretaciones, debe realizarlas cada cual desde dentro mismo de la historia narrada. Posiblemente en la ambigüedad de los personajes, las sorpresas de su forma poco común de intervenir, y los resultados finales, el lector encontrará datos para realizar su propia interpretación, sin olvidar que tiene como marco la teología deuteronomista que pretende iluminar sin encasillar la realidad. Porque, una vez leído este relato, ¿cuáles son los buenos y cuáles los malos...? No es fácil decirlo porque los personajes son más complejos, porque está muy presente la debilidad y ambigüedad humanas, porque en definitiva el único Santo es Dios. En esta historia, como en otras del libro, no hay lugar para el maniqueísmo simplista que divide a los personajes

en buenos y malos. También aquí se rompen los estereotipos. La complejidad humana y de la realidad, induce, por lo menos, a una mirada más profunda que sea capaz de aprender más allá de los esquemas simplistas. La trama de la vida está tejida de matices de gris que no es fácil discernir. Historias como éstas presentan a un Dios presente, pero no paternalista, que ama pero sin atosigar, que reprende en su momento pero sin condenar. Entrar en ella requiere el discernimiento y el criterio hay que buscarlo en la óptica de fe del pueblo y su respuesta fiel o infiel.

JUECES 6

1. Texto: Jue 6,12-24

[11]*El ángel del Señor vino y se sentó bajo la encina de Ofrá,*
propiedad de Joás de Abiezer, mientras su hijo Gedeón estaba
trillando trigo a látigo en el lagar, para esconderse de los ma-
dianitas. [12]*El ángel del Señor se le apareció y le dijo: «El Señor*
está contigo, valiente». [13]*Gedeón respondió: «Perdón, si el Se-*
ñor está con nosotros ¿por qué nos ha venido encima todo
esto? ¿Dónde han quedado aquellos prodigios que nos conta-
ban nuestros padres: de Egipto nos sacó el Señor...? La verdad
es que ahora el Señor nos ha desamparado y nos ha entregado
a los madianitas». [14]*El Señor se volvió a él y le dijo: «Vete y*
con tus propias fuerzas salva a Israel de los madianitas. Yo te
envío». [15]*Gedeón replicó: «Perdón, ¿cómo puedo yo librar a*
Israel? Precisamente mi familia es la menor de Manasés y yo
soy el más pequeño de la casa de mi padre». [16]*El Señor le con-*
testó: «Yo estaré contigo, y derrotarás a los madianitas como a
un solo hombre». [17]*Gedeón insistió: «Si he alcanzado tu favor,*
dame una señal de que eres tú quien habla conmigo. [18]*No te*
vayas de aquí hasta que yo vuelva con una ofrenda y te la pre-
sente». El Señor dijo: «Aquí me quedaré hasta que vuelvas».
[19]*Gedeón marchó a preparar un cabrito y unos panes ácimos*
con media fanega de harina; colocó luego la carne en la cesta y
echó el caldo en el puchero; se lo llevó al Señor y se lo ofreció
bajo la encina. [20]*El ángel del Señor le dijo: «Coge la carne y los*

panes ácimos, colócalos sobre esta roca y derrama el caldo». Así lo hizo. [21]Entonces el ángel del Señor alargó la punta del cayado que llevaba, tocó la carne y los panes y se levantó de la roca una llamarada que los consumió. Y el ángel del Señor desapareció. [22]Cuando Gedeón vio que se trataba del ángel del Señor, exclamó: «¡Ay, Dios mío! que he visto al ángel del Señor cara a cara». [23]Pero el Señor le dijo: «¡Paz, no temas, no morirás!». [24]Entonces Gedeón levantó allí un altar al Señor y le puso el nombre «Señor de la Paz».

2. Contexto

A los dos capítulos de Débora sigue, inmediatamente, el ciclo de Gedeón que ocupa tres capítulos del libro, del 6 al 8. La composición narrativa del capítulo 6 es la siguiente: la *exposición* que consiste en la descripción breve de la situación (v. 1-6), seguida de una requisitoria profética que *pone en marcha la narración* (v. 7-10), y sigue con la escena de la vocación o llamada de Dios al líder (v. 11-24).

Y luego tienen lugar dos escenas: en la primera (v. 24-32) Dios pone a prueba a Gedeón y en la segunda (v. 36-40) es Gedeón el que pone a prueba a Dios y en medio hay dos versos que realizan la transición entre ambas escenas y describen la situación del pueblo introduciendo así la escena en la que Gedeón prueba a Dios.

En el capítulo 7 vuelve sobre el signo que Gedeón pide a Dios y narra en tres momentos la hazaña del líder: la selección y preparación de unos colaboradores para el plan de Gedeón, un signo que indica el momento oportuno para llevarlo a cabo y la realización del plan. El capítulo 8 narra la queja de los efraimitas, otras hazañas militares y acaba con la muerte de Gedeón.

El texto que nos ocupa es el relato de vocación que se considera más antiguo. Consta de unos elementos que son bastante fijos en los relatos de vocaciones y que

constituyen una especie de *esquema* o *patrón* literario. La narración de la vocación de Gedeón contiene estos elementos: *a*) introducción que presenta los personajes y la situación (6,11); *b*) teofanía en la que Dios aparece bajo la forma del ángel y es iniciativa de Dios que ha escuchado el clamor del pueblo y se hace presente (6,12-13); *c*) misión o envío de parte de Dios después que Gedeón ha expresado una de sus objeciones (6,14-16) –la objeción forma parte de este esquema vocacional–; *d*) signo, a petición del mismo Gedeón (6,17-21), y conclusión, en donde aparece la reacción de Gedeón como miedo a morir por la creencia antigua de que el contacto con la divinidad, la teofanía, llevaba al ser humano a la muerte (6,22-24). En el comentario tendremos en cuenta estos diferentes momentos del proceso vocacional.

3. Comentario al texto: La elección de Dios

A menudo se ha considerado la vocación como una realidad puntual, separada de la historia y la vida cotidiana, separada de la comunidad, como algo que sucede a una persona individual sin que dicha comunidad tenga nada que ver. En la Biblia no es así nunca. La vocación es una llamada y elección personal, pero surge en la comunidad y de la comunidad. Dios elige a una persona del pueblo y para una misión que tiene que ver con el presente y el futuro del pueblo. El personaje elegido es representante de esa comunidad. Por tanto no se trata de un privilegio individual porque en el líder llamado está llamada toda su comunidad. La vocación de Gedeón se inscribe en su comunidad y tiene que ver con el difícil momento que vive su pueblo.

Por otra parte esta llamada refleja una cualidad muy importante de la vocación y que, a menudo, también olvidamos. Me refiero a la cualidad de *proceso*. Para eso basta volver a leer el texto y fijarse en la diferencia que

hay entre los puntos de vista y la información que tiene cada cual. El narrador cuando presenta la situación en el versículo 6 ya sabe qué identidad tiene el personaje que se aparece a Gedeón. Sabe que se trata del ángel de YHWH y así se lo dice a su lector. En cambio el otro personaje, Gedeón, no sabe de quién se trata. Estamos ante una estrategia literaria que permite a los lectores prestar atención al proceso de descubrimiento de este personaje. Gedeón descubre al ángel de YHWH poco a poco, en un proceso, gradualmente. Y esto refleja la realidad vocacional que, en efecto, es un descubrimiento gradual del Señor que llama y de la misión para la que llama. Todo cristiano es un llamado y recibe una misión. Pero esa misión no se sabe desde un principio. Tampoco uno se descubre llamado de golpe, sino a medida que va descubriendo a Dios como aquel que llama. Y contemporáneamente el descubrimiento de Dios lleva al descubrimiento de la propia misión. Frecuentemente se tenía la convicción de que sólo eran llamados los sacerdotes y los religiosos y religiosas. Hoy sabemos que la diversidad de carismas y formas de vida cristiana hace de cada cristiano bautizado un verdadero llamado. Cada cual debe descubrir su vocación cristiana radical y contemporáneamente su vocación a una determinada forma de vida cristiana, según los diversos y ricos carismas que hay en la Iglesia. Y este descubrimiento se realiza gradualmente, poco a poco. La conciencia de la vocación es todo un proceso. El que lleva a cabo Gedeón, como tantos otros en la Sagrada Escritura refleja bastante bien muchas de las constantes de siempre que acompañan al proceso vocacional. Por eso queremos verlo más detenidamente.

Introducción: el contexto vocacional

La llamada de Dios y el descubrimiento de la propia vocación se realizan en el contexto vital de cada per-

sona. Gedeón está trillando trigo. No está rezando, no se encuentra en el santuario, no realiza un especial ejercicio sagrado o devocional. Realiza, como cada día, su trabajo. Pero ya en esa situación se perfila el conflicto colectivo. Lo que Gedeón hace es una tarea individual, pero el texto añade que su trabajo pretende ocultarle de los madianitas. Los madianitas amenazan a toda la comunidad. Por eso el contexto cotidiano de Gedeón se sitúa y lo sitúa en pleno conflicto comunitario. ¿Qué es lo que hacen los madianitas? Dejan trabajar a las poblaciones que tienen bajo su dominio y luego les arrebatan las cosechas o se las destruyen. Por eso Gedeón trata de burlar a los madianitas la cosecha.

Dios ve cómo sufre el pueblo, castigo por su desobediencia, por su idolatría. El pueblo clama a Dios. YHWH escucha y quiere intervenir. Por eso se presenta ante Gedeón y en el contexto cotidiano y conflictivo de lucha contra los opresores. Es como si en Gedeón todo el pueblo quisiera burlar el control de los madianitas. Cuando Dios entra en contacto con Gedeón en realidad está entrando en contacto con todo el pueblo.

Este contexto cotidiano, normal, de la propia existencia sitúa la llamada de Dios en la realidad, en el mundo, en la historia. Y en este contexto histórico se desarrollará el descubrimiento progresivo de Dios y la realización de la misión que Dios le encomiende. No hay que huir del mundo, no es preciso retirarse de la realidad. Dios le va a pedir que actúe en ella, que sea signo de su intervención en la historia humana. Esto ilumina el sentido de la vocación de Gedeón. A menudo este contexto de cotidianidad sorprende a los profetas cuando son llamados: pensemos en Moisés, llamado por Dios cuando está cuidando su ganado, o Amós, que era pastor y cultivador de sicómoros, o en el mismo Pablo de Tarso atrapado por la luz del Señor cuando realizaba su *trabajo* de encarcelar cristianos...

Pero el contexto vocacional de Gedeón tiene otros datos que a menudo acompañan a otros relatos vocaciona-

les. Habla del lugar físico, geográfico, del momento y de la identidad del elegido. Gedeón es una persona concreta, es hijo de Joás de Abiezer y estaba en un lugar llamado Ofrá. Esta concreción, salpicada de datos, es muy importante porque revela la normalidad humana del llamado. No es un superhombre, no es un héroe, no vive en condiciones de superioridad... sino todo lo contrario como dirá en seguida la objeción de Gedeón.

El ángel del Señor llega y se sienta bajo la encina. Es otro dato de contexto que debe ser interpretado. El narrador intenta ofrecer una determinada imagen de Dios a su lector: es el Señor que entra en la realidad y que, antes de que Gedeón pueda darse cuenta de nada, está en su vida y en su contexto. El texto, así, muestra un interesante dato sobre Dios mismo: está en la vida, en el mundo, en la realidad aun cuando no le percibamos, ni seamos conscientes de su presencia. Él, simplemente, está. En seguida entablará contacto directo, pero el personaje tardará en descubrirle.

Teofanía: el Dios interlocutor y dialogante

Para que Gedeón perciba a Dios, Dios se le tiene que revelar. El ángel del Señor lo saluda y así, como ocurre en otras teofanías (Abraham, Moisés...), la presencia de Dios se revela como palabra. Es la verdadera teofanía de la Biblia que culminará en el Nuevo Testamento con Jesús. Por eso no se suele describir en qué forma aparece la divinidad. Lo primero que muestra Dios de sí mismo es su palabra y por ella entra en contacto con Gedeón. El saludo, por otro lado, está lleno de significado: «El Señor está contigo», que explicita la presencia de Dios en Gedeón. Y a esto le sigue un vocativo que eleva la autoestima del elegido: le llama *valiente*. Y la respuesta de Gedeón traspone el singular al plural. Él se ha sentido interpelado como persona, porque la llamada

es *personal*, pero ha entendido que no era una interpelación individual y por eso responde como colectivo, como pueblo, en plural. Gedeón lleva en sí la conciencia corporativa, comunitaria, tan característica de Israel.

Esta respuesta llega al ángel del Señor en forma de interrogante. Entonces, como lectores asistimos a la revelación de las preocupaciones y quejas de Gedeón y de todo el pueblo: si es cierto que Dios está con nosotros ¿cómo es posible que nos suceda esto...? Una cuestión y un lamento que resuena a lo largo de los siglos, a lo largo de la historia y es como un eco que llega hasta nuestros días. Tal vez muchos de nosotros nos hemos hecho preguntas parecidas y se las hemos hecho a Dios. Si es verdad que Dios nos ama, que vive entre nosotros, que nos salva, que quiere nuestro bien, que prefiere a los más pobres... ¿cómo es posible ... y aquí colocamos una enorme lista: que mueran los inocentes, haya hambre, se explote a los pequeños, exista tanta crueldad, ganen los de siempre...? Una pregunta antigua.

Gedeón, además, pone el dedo en la llaga de Dios porque la situación que viven pone en entredicho la verdad más profunda de Israel, la liberación del Éxodo. Es una pregunta grave.

Misión: la respuesta de Dios

Dios responde, pero no directamente. No da explicaciones a Gedeón. Posiblemente porque la misma historia contiene la respuesta. ¿Acaso no han pecado...? Pero lo importante es la forma en que Dios responde. No entra en explicaciones y justificaciones, no se pone a discutir. Actúa y promueve la acción. Dice directamente: vete, yo te envío. Y remite a Gedeón a sus propias capacidades: tú puedes, tienes fuerzas. Es un imperativo y tiene fuerza de imperativo. Con ello Dios transmite a Gedeón dos informaciones implícitas que parecen contradicto-

rias, pero no lo son. Por un lado le viene a decir: mide tus fuerzas. Por otro: sé que puedes. La objeción con la que reacciona Gedeón deja esto de manifiesto. Es verdad que Dios confía en las capacidades de Gedeón, pero Gedeón descubrirá que ellas se deben a la acción de Dios que cuando le llama para una tarea lo capacita para que la desarrolle. De ese modo Gedeón nunca podrá atribuirse lo que es obra e iniciativa de Dios. Y así la misión de este personaje siempre remitirá a Dios y no al personaje en sí. Pero a la par Gedeón descubre, con miedo, que Dios se fía de él. Por eso objeta: soy el menor de mi casa, cómo se te ha ocurrido... Y pone de relieve el sistema jerárquico al uso: los mayores, los primogénitos, son más importantes, tienen más autoridad, son más capaces. Un sistema de valoración que Dios no comparte, porque él tiene preferencia por los últimos y menores como Gedeón. Así será más evidente la acción de Dios y será más fácil atribuírsela a Dios. Cuanto menos capacidad cree uno que tiene, más convencido de la obra de Dios está. Y esa obra, desde luego, revierte positivamente en las mismas capacidades de Gedeón y de todo llamado.

La garantía que Dios ofrece a Gedeón, la *reaseguración* o promesa de asistencia es su palabra de honor. Gedeón no tendrá más garantía que esa palabra y el signo sólo logrará reforzarla, nunca sustituirla. Es una apelación a la fe y a la desnuda confianza. La presencia compañera de Dios la irá descubriendo en su camino, en la medida en que vaya respondiendo. Por tanto no es una especie de seguro de éxito, que se tiene y se guarda de antemano. Para saber si funciona hay que vivir la misión. No hay otra forma de comprobar si Dios está con él o no. Es un riesgo.

Signo: el descubrimiento de Dios

Gedeón no ceja y pide un signo. Pero se percibe un cambio, que indica maduración en el proceso. Ya no

pide un futuro garantizado de éxito, sino que quiere saber si quien le llama y le habla es en verdad Dios o más bien un producto de su imaginación. Quiere descubrir a Dios. Y el contexto en el que lo va a descubrir es el de la hospitalidad, un contexto típico de su cultura y expresión de fuertes valores de su pueblo. No es que Gedeón espere ver si es Dios porque come o no come. Simplemente le pide que espere porque va a realizar con él los gestos propios de la hospitalidad. Luego se dará cuenta de que ese gesto pasa a ser culto y gesto sagrado. Pero en principio no lo pretende. El narrador tiene interés en detenerse en los preparativos y retrasa el momento culminante de la revelación de Dios al personaje. Pero a través de dichos preparativos, asistimos igualmente a la realidad cotidiana como algo que no es ajeno a Dios.

Cuando Gedeón tiene preparado su don para el personaje que le ha interpelado, cuando se lo ofrece como a un forastero en signo de hospitalidad, Dios vuelve a tomar la iniciativa y le pide que haga ciertas cosas con ese don y es entonces cuando el gesto comienza a revestirse de sacralidad, de sacrificio y adquiere una dimensión de culto. El contacto de Dios con aquella ofrenda la hace sagrada, como simboliza el hecho de que la toque con la punta del cayado y sobre todo el que surja una llama y consuma la ofrenda. Entonces Gedeón toma conciencia de la identidad del personaje y reacciona con el temor normal que sigue a las teofanías. Pero el lector sabe que no le va a ocurrir nada, porque Gedeón no ha muerto durante todo el tiempo que ha durado el contacto con Dios. Sólo ha cambiado la conciencia de esa identidad. Por eso necesita que sea el mismo ángel el que le asegure la vida tras la teofanía y lo tranquilice en su temor. Gedeón termina erigiendo un altar en el lugar del encuentro.

Es interesante que la teofanía y el descubrimiento progresivo de Dios se realicen en contexto de hospitalidad, porque Jesús muchos siglos después, dirá a los su-

yos que él se identifica con aquellos que necesitan de la hospitalidad y acogida de los otros: «Tuve hambre... era forastero y me acogisteis...» (cf. Mt 25, 35ss). La relación hospitalaria interhumana se vuelve espacio para el encuentro con Dios mismo. Y es verdad que no resulta fácil descubrirlo, pero si entramos en el proceso llegará un momento en que tomaremos conciencia de que nuestro don ha sido tocado por Dios, acogido por él y se ha vuelto sagrado como lo fue la ofrenda de Gedeón.

Este último momento de la vocación de Gedeón, como signo, apela a nuestra vocación hoy. Posiblemente cuando pedimos a Dios que se identifique, que se haga visible en nuestro mundo, en medio de la realidad con frecuencia dura, tengamos que recordar este signo vocacional de Gedeón, la hospitalidad como lugar de encuentro interhumano y de encuentro con Dios, contexto de la liberación que Gedeón va a llevar a cabo de parte de Dios. O dicho de otra manera: la hospitalidad y acogida interhumana, la capacidad dialogante, es signo de la presencia de Dios en nuestro mundo y camino de liberación de los pueblos.

Gedeón, a partir de ese momento, ya no deja de hablar con Dios. Está a su disposición, le obedece porque le escucha. Con todo, el libro de los Jueces está marcado por la guerra y por la muerte violenta, como ya advertíamos. En ese momento la liberación colectiva del pueblo pasaba por la derrota de los enemigos opresores, pero después Israel olvidaba la liberación de Dios y recaía incumpliendo su pacto.

Gedeón actúa en nombre del Señor y en la misma conciencia de su vocación sabe de su incapacidad y de su pequeñez. Está en su verdad y la palabra de Dios le sitúa en su verdad. Es un hecho que acompaña a menudo al proceso vocacional auténtico. Cuanto más se avanza y mejor se va descubriendo al Señor y la propia misión, más se avanza también en el conocimiento propio, es decir, en la conciencia de la propia verdad. No es

la humildad mal entendida, la que no se aprecia en su justo sentido, sino aquella de la que bien decía Teresa de Ávila: humildad es andar en verdad. Esta autoconciencia, como muestran los relatos vocacionales de los líderes israelitas, es connatural a un adecuado proceso vocacional.

JUECES 16

1. Texto: Jue 16,4-10.15-20

*4Más tarde se enamoró Sansón de una mujer del Valle de
Sorec, llamada Dalila. 5Los príncipes filisteos fueron a visi-
tarla y le dijeron: «Sedúcelo y averigua en qué está su gran
fuerza y cómo nos apoderaríamos de él para sujetarlo y do-
marlo. Te daremos cada uno mil cien siclos de plata». 6Dalila
dijo a Sansón: «Anda, dime el secreto de tu gran fuerza y
cómo se te podría sujetar y domar». 7Sansón le respondió: «Si
me atan con siete cuerdas humedecidas, sin dejarlas secar,
perderé la fuerza y seré como cualquiera». 8Los príncipes filis-
teos le llevaron a Dalila siete cuerdas humedecidas, sin dejar-
las secar y lo ató con ellas. 9Se apostaron al acecho en la alcoba
y ella gritó: «¡Sansón, los filisteos!». Él rompió las cuerdas
como se rompe un cordón de estopa chamuscada y no se supo
el secreto de su fuerza. 10Dalila se le quejó: «Vaya, me has en-
gañado: me has dicho una mentira. Anda, dime cómo se te
puede sujetar». 15Ella se le quejó: «¡Y luego dices que me quie-
res, pero tu corazón no es mío! Es la tercera vez que me enga-
ñas y no me dices el secreto de tu fuerza». 16Y como lo impor-
tunaba con sus quejas día tras día hasta marearlo, Sansón, ya
desesperado, 17le dijo su secreto: «Nunca ha pasado la navaja
por mi cabeza, porque estoy consagrado a Dios desde antes de
nacer. Si me corto el pelo perderé la fuerza, me quedaré débil y
seré como uno cualquiera». 18Dalila se dio cuenta de que le ha-*

bía dicho su secreto y mandó llamar a los príncipes filisteos: «Venid ahora, que me ha dicho su secreto». [19]*Los príncipes fueron allá con el dinero. Dalila dejó que Sansón se durmiera en sus rodillas y entonces llamó a un hombre, que cortó las siete guedejas de la cabeza de Sansón y Sansón empezó a debilitarse, su fuerza desapareció.* [20]*Dalila gritó: «¡Sansón, los filisteos!». Él despertó y se dijo: «Saldré como otras veces y me los sacudiré de encima», sin saber que el Señor lo había abandonado.*

2. Contexto

El ciclo de Sansón es un conjunto de narraciones que tienen como protagonista a un mismo personaje. Sigue al episodio mayor de Jefté y a la mención de otros jueces llamados *menores* porque no hay muchos datos sobre ellos y se les puede considerar unos funcionarios que administran justicia. Con este ciclo comienzan los filisteos a entrar en escena y continuarán presentes hasta la monarquía con las hazañas del rey David. Pero más que contextualizar este ciclo históricamente, sabiendo que se sitúa en el ámbito de lucha contra los pueblos vecinos y de la misma tierra de Palestina (filisteos son los palestinos como muestra la raíz lingüística de ambos términos), nos interesa el ámbito o contexto literario, simbólico y religioso.

Desde el punto de vista literario encontramos diferentes historias bien narradas. El héroe lo es en algunos momentos pero en otros es precisamente un antihéroe. El final del ciclo de historias es final trágico visto desde este protagonista. Pero junto a él están las protagonistas mujeres y los filisteos enemigos. La riqueza de los relatos y las sombras y luces que proyectan sobre personajes y situaciones, llevó a estudiosos de primeros del siglo XX a leerlos como mitos o como fragmentos de un mito solar, cuya apariencia es una aureola de largos cabellos que semejan los rayos. Estos rayos pierden su

fuerza en brazos de la noche que en hebreo se dice *layla* y cuyo sonido recuerda al nombre de *Dalila*. En esta línea otros autores lo identificaron con el torrente que salta por la Sefelá o cadena montañosa central de Palestina y baja a sus valles. Allí es apresado y atado por los hombres que lo obligan a mover los molinos, hasta que un día su fuerza se desborda y arrasa con todo.

En una lectura *simbólica antropológica* estas narraciones muestran aspectos humanos y relacionales: la oposición entre fuerza y debilidad, amor, pasión y lucha, poder y ternura, relaciones hombre-mujer, seducción-fuerza bruta, etc. Es lo que ha seducido a los artistas, escritores, directores de película... que han plasmado estas historias en sus creaciones. Pero el narrador y el autor del libro de los Jueces, aun teniendo de fondo estos niveles, pretende sobre todo ofrecer unas historias que puedan ser interpretadas en ámbito religioso y dentro del encuadre deuteronomista del libro. En este sentido podríamos calificar a Sansón no sólo como a un antihéroe, sino como a un *antijuez* a pesar de que tiene en sí mismo todo lo que Dios le ha dado para poder llevar a cabo su misión.

Sansón es elegido por Dios antes de nacer. Esto le distingue de todos los demás jueces del libro. En este sentido es único. Su madre, por petición de Dios, lo consagra como nazireo, una institución que *dedica* a sus miembros a la relación con el culto y le obligaba a varias cosas, como indica Núm. 6: abstenerse de vino, posiblemente considerado un símbolo de la religión cananea, abstenerse de tocar cadáveres, no casarse con mujeres extranjeras y no cortarse la cabellera. Esta consagración podía ser temporal o perpetua como es el caso de Sansón. La madre del protagonista comienza ella misma a cumplir con las normas del nazireato y luego realiza la consagración del hijo. Luego cuando es ya un joven Dios le bendice y su Espíritu se le hace presente. Él conoce su misión. En realidad no le falta nada para reali-

zar su vocación. En cambio Sansón se empeña en negar todo lo que es y está destinado a ser. No sólo no se abstiene de beber, sino que bebe sin límite en los banquetes. No sólo no se abstiene de tocar cadáveres, sino que se contamina comiendo miel que ha estado en contacto con uno. Y se une reiteradamente a mujeres paganas. Sansón, además, alardea de su fuerza de tal modo que no permite que en él se vea su propia verdad y por tanto se pueda mostrar la fuerza de Dios. Por el contrario no deja lugar a Dios y entonces, paradójicamente, su verdad más honda y su debilidad radical no confesada, no concientizada, le destruirán y con él destruirá algo que no le pertenece, que es del pueblo para cuya liberación lo había elegido Dios. Destruirá la misma misión de Dios. Por tanto Sansón es un antihéroe y un antijuez.

3. Comentario al texto: ¿Fuerte o débil?

A menudo se ha considerado a Dalila la seductora mala que pervierte a Sansón. Se ha querido justificar, tal vez, el fracaso de este héroe achacando la culpa a la mujer que tuvo en su última etapa. Pienso que es sin duda una lectura simplista y machista porque este personaje ya tenía todo un pasado de *antecedentes* que libera de muchas culpas a la extranjera Dalila. Por eso propongo realizar una lectura de personajes que vaya revelando el perfil de cada cual tal como el narrador los va presentando a cada uno.

El capítulo 16 comienza con una actividad de Sansón que ya resulta habitual en sus historias: la visita a una prostituta. Con ello el protagonista se mete en una trampa, porque los que le ven deciden cerrar las enormes puertas de la ciudad y matarlo. Sansón, seguro de su fuerza se ríe de sus enemigos y escapa rompiendo de cuajo las puertas. Para entonces el lector tiene datos más que suficientes para advertir que Sansón alardea de un

tipo de fuerza, la fuerza física y bruta, pero sabe también que Sansón tiene con las mujeres un punto de debilidad. Aunque no sabe cómo va a mostrarse intuye que ahí puede estar su perdición. Juega, sin querer saberlo, con su verdadera debilidad. La historia de su relación con Dalila se inscribe en el contexto de toda su historia, la termina trágicamente y revela al personaje. Está construida en cuatro escenas breves, con elementos repetitivos que, sin embargo, muestran el avance real de la relación. Las escenas a primera vista parecen simples, por efecto de su estilización narrativa, según patrones de la narrativa popular. Pero de hecho no son tan simples. Como decía, aquí nos vamos a fijar más en los personajes.

Dalila

En 16,4 el narrador informa de que Sansón se enamoró de una mujer del valle de Sorec y, a continuación, da su nombre: Dalila. El lector, después de conocer las aventuras amorosas de Sansón, con mujeres anónimas, espera algo diferente de esta otra que aparece nominada. El dato del nombre le da un protagonismo diferente. Aunque el narrador no dice explícitamente cuál sea su nacionalidad todo hace suponer que se trata de una filistea. Tampoco se indica su vinculación emocional con Sansón. En ningún momento aparece como una mujer enamorada, ni parece preocuparle este hombre en especial. No se dice de ella si es o no una prostituta. No obstante haber presentado el narrador a Sansón en relación con una de ellas, inmediatamente antes. Sin embargo aparece como una mujer independiente, no ligada a ningún hombre (ni marido, ni padre, ni hermano, ni hijo...) y capaz de negociar. Los filisteos van a encargarle un trabajo: que seduzca a Sansón para que le confíe el secreto de su fuerza física y poder matarle. Ella

no contesta pero pone manos a la obra. Es una mujer con palabra y, contrariamente a como un lector o lectora se podía imaginar la escena, sus palabras no contienen elementos seductores. Va derecha a lo que quiere. Presenta sus cartas abiertamente. Ni siquiera oculta su intención. Sansón, ante una propuesta semejante, sabedor de la persecución filistea, no puede ser tan ciego para dudar de ella... Y en realidad no lo es al principio porque engaña a Dalila. La forma de presentar las expectativas en la narración puede inducir a error a un lector superficial. Los filisteos le han pedido a la mujer que seduzca a Sansón. Eso haría pensar en un diálogo engañoso por parte de Dalila y una entrega sincera por parte de Sansón. Pero encontramos algo diferente: una mujer directa que le dice claramente lo que quiere e incluso le anuncia la finalidad: dime el secreto de tu fuerza y *cómo se te podría sujetar*. Ella es clara y directa. Sansón, sin embargo, le miente, la engaña y es ella la que cree al hombre y va probando una a una las respuestas que él le da.

No obstante, la mujer es como un espejo para Sansón y poco a poco le va revelando su debilidad radical sin que él se dé cuenta. No por el engaño, sino paradójicamente, por la verdad que ella le va comunicando. Cada vez que le miente ella lo percibe y así se le queja: «me has engañado, me has dicho una mentira». Y vuelve a insistir en su petición. A la tercera vez la queja de Dalila es más clara y devuelve a Sansón más fielmente su propia realidad: «dices que me quieres pero tu corazón no está conmigo». Advierte el juego del hombre, su incapacidad donjuanera para entregarse de verdad. Le va indicando a Sansón su propia inmadurez en las relaciones con las mujeres y en sus compromisos. Él juega. Ella cumple un compromiso. Es entonces, en la respuesta a la tercera de sus quejas, cuando ella percibe que Sansón ha sido capaz de sinceridad consigo mismo y con ella. Le ha dicho que es nazireo, le ha revelado su compromiso y la única cláusula que todavía no ha infringido

porque es su apoyo, porque le mantiene su fuerza física, es decir, por su propia conveniencia. Entonces Dalila cumple su trato con los jefes filisteos y lo entrega en sus manos.

¿Una traidora? Según de qué lado de la historia lo miremos. Dalila recuerda mucho a Rahab, la prostituta que defendió a los espías israelitas y que traicionó a los de su pueblo. Y recuerda mucho a Yael que sedujo a Sísara cuando huía y lo traicionó matándolo con un arrojo que asombra. Si Yael lo cubrió con una manta, Dalila deja a Sansón que se duerma en sus rodillas. Lo único que las diferencia es el lado desde el que cada una de estas mujeres actúa: o Israel o los enemigos de Israel. Pero ¿podemos decir que Sansón es un auténtico israelita...? O podemos preguntarnos: ¿es acaso más traidora Dalila que Rahab o que Yael? Esta última sin duda llegó más lejos al matar a Sísara con sus manos, mientras que Dalila sólo cumplió su compromiso, su pacto de negocio entregando a Sansón vivo. No fue Dalila la que mató a Sansón. Será él mismo, su ceguera y su fuerza bruta, su pecado ante Dios e Israel lo que le lleve a la muerte y a la destrucción. ¿No podríamos decir de Dalila lo que afirmábamos de Yael, que por su mano, una mano de mujer, Dios humilló al que se consideraba alguien?, ¿no se parece Sansón a Sísara? La historia se repite desde el otro lado. Es una de esas subversiones de la historia de las que advertíamos al enmarcar el libro de los Jueces.

Función de Dalila

¿Qué función cumple Dalila en el libro de los Jueces? Sin duda que es una figura que hace pensar. Rompe el estereotipo esperado de mujer seductora, que engaña, que se esconde... El narrador la propone como una mujer responsable, madura, a la que su pueblo puede confiar una tarea concreta y peligrosa, una mujer sincera, que además ayuda a Sansón a encontrarse con su pro-

pia debilidad, con su verdad. Es la verdadera heroína de la historia... en su revés. El contrapunto de Sansón. Todo lo que él debía ser lo es ella para con su pueblo, que son los enemigos de Israel. Lo que fue Yael para Israel en tiempos de Débora, lo es Dalila para Filistea en tiempos de Sansón. De este modo al lector no le es fácil canonizar a los israelitas sólo por el hecho de serlo. Ni siquiera a los elegidos de Dios. Lo único que salva a Israel es la obediencia a Dios, el cumplimiento de la alianza. A Sansón no le salva ser elegido, nazireo y llamado a salvar al pueblo. Le hubiera salvado la respuesta coherente, la fidelidad al compromiso. Por eso necesitamos ver un poco más de cerca su figura.

Sansón

No es un personaje simple. Tiene muchos matices que aquí no podemos abordar. Es un personaje, sobre todo, inmaduro. Por las múltiples infracciones de sus compromisos como nazireo se advierte que no ha personalizado la llamada de Dios. Sus acertijos indican su astucia, pero también sus juegos relacionales con hombres y con mujeres. Las mujeres buscan su verdad. Él es renuente a contarla y en realidad va de adivinanza en adivinanza hasta que llega Dalila. Será ella la que vaya al fondo y le obligue a entrar en su propia identidad. La primera mujer con la que se casa, al igual que Dalila, buscará esa verdad suya pero será, como también Dalila, fiel a su pueblo y no a Sansón. Su primer matrimonio fracasa. Pero también fracasan sus relaciones con los compañeros del propio pueblo y de los otros pueblos. Sansón, curiosamente, es un personaje que se desenvuelve más en el ámbito relacional de la vida privada (mujer, prostitutas, familia de origen, suegros...) que de la vida pública y política. Los filisteos le buscan en la vida pública hasta que descubren que ahí le salva su

fuerza física, pero que es en la vida privada donde se muestra inmaduro y débil. Hay muchos rasgos que le definen más como un niño o un adolescente, que como un hombre capaz de salvar a su pueblo de los enemigos. Y esto contrasta con su apariencia fuerte e invencible. Dios está con él, como se advierte en los diversos momentos en que el espíritu del Señor le mueve por dentro o le salva de alguna situación de peligro.

Ésta es otra de sus características, que siempre se encuentra en peligro y no precisamente por motivos políticos o religiosos, sino por cólera, venganza, o juego. Los mismos judíos se ven obligados en algún momento a llamarle la atención: «¿Por qué nos has hecho esto...?» (15,11), hasta el punto de querer entregarlo a los filisteos (15,12). Dios es más paciente con él y sigue acudiendo en su ayuda cuando ya no tiene el apoyo de los suyos (15,18-19). Pero es en el episodio de su relación con Dalila donde se advierte mejor su personalidad.

Sansón es enamoradizo y le gustan las mujeres. Se enamora de Dalila y está con ella. Sus relaciones con mujeres son ocasión para el autoconocimiento y la autoconciencia. Parece ignorar la condición de extranjeras de las mujeres que elige. Las infravalora, no advierte su deseo de conocerle, ni la capacidad que tienen de reflejarle, como un espejo, lo que es en realidad. Las mujeres, a diferencia de los filisteos enemigos, no temen a Sansón ni sobrevaloran su fuerza física. Sólo les inspira curiosidad, quieren saber su origen. Dalila percibe en él su radical debilidad y no le asusta la fuerza física, ni el alarde que él hace. Como la otra, quiere saber su origen, pero, también como la otra, actúa por instigación de su pueblo. Sansón se defiende de la demanda de autenticidad de las mujeres y su misma mentira e inconsciencia le llevará a la destrucción y la muerte. La imagen de la ceguera es muy elocuente. Como lo es también el juego de la segunda mentira que cuenta a Dalila: enredar su cabello en la urdimbre que ella teje. Le propone, en rea-

lidad, que lo seduzca, que le enrede afectiva y sexualmente. Pero también esa vez escapa él porque no era verdad. Sólo la verdad lo pone realmente en las manos de Dalila. Y entonces advierte que no tiene fuerzas, que sus apoyos no eran auténticos.

El Señor le abandona cuando él estaba más confiado en su fuerza, cuando deja de acudir a Dios, se olvida de él totalmente y quebranta el último de sus compromisos. El Señor le abandona cuando ya él olvida el último resquicio de su propia identidad. Paradójicamente eso ocurre cuando verbaliza su identidad. En seguida cae en el sueño, en la inconsciencia y a continuación queda ciego.

El problema de las relaciones profundas, afectivas y sexuales, con la mujer, está latente y subyace en toda la historia junto con su incapacidad para asumir y personalizar su propia vocación.

Sólo al final de la historia, ante la muerte, acude a Dios para que se acuerde de él. Lo que le ocurre a Israel en los intervalos sin juez, le ocurre a Sansón como figura individual. Pero eso no le ahorra las consecuencias colectivas que su conducta y su historia tiene para el pueblo. Es significativo que el narrador, a diferencia de lo que ocurre cuando Israel clama a Dios, no reitera que Dios escucha a Sansón. Por eso el final es ambiguo: mata a los filisteos, pero no acaba con la opresión. Los filisteos tienen todavía una historia muy larga con Israel...

Sansón, así, es la cara negativa del juez, de la persona llamada por Dios que no personaliza la llamada, que se apropia de la fuerza, signo de la presencia de Dios, sin dejar que se transparente Dios mismo. Por eso acaba siendo un usurpador y hace daño al pueblo.

JUECES 19

1. Texto: Jue 19,1-4.9.14-16.20-30

[1]Por entonces no había rey en Israel. En la serranía de
Efraím vivía un levita que tenía una concubina de Belén de
Judá. [2]Ella se disgustó con él y se marchó a casa de su padre, a
Belén de Judá y estuvo allí cuatro meses.[3]Su marido se puso en
camino tras ella, a ver si la convencía para que volviese. Llevó
consigo un criado y un par de burros. Llegó a casa de su suegro
y al verlo el padre de la chica, lo retuvo; y el levita se quedó con
él tres días comiendo y bebiendo y durmiendo allí. [9]Cuando el
levita se levantó para marchar con su mujer y el criado, el sue-
gro, el padre de la chica, le dijo: «Mira, ya se hace tarde; pasa
aquí la noche, que te sentará bien; mañana madrugas y haces el
camino a casa». Pero el levita no quiso quedarse y emprendió el
viaje. [14]Siguieron su camino y la puesta del sol los cogió cerca
de Loma y Benjamín. [15]Se dirigieron allá para entrar a pasar la
noche. El levita entró en el pueblo y se instaló en la plaza, pero
nadie los invitó a su casa a pasar la noche. [16]Ya de tarde llegó
un viejo de su labranza. Era oriundo de Efraím y por tanto fo-
rastero también él en Loma. Los del pueblo eran benjaminitas.
[20]El viejo le dijo: «¡Sé bienvenido! Lo que te haga falta corre de
mi cuenta. Anda, no te quedes de noche en la plaza». [21]Lo me-
tió en su casa, echó pienso a los burros, los viajeros se lavaron
los pies y se pusieron a cenar. [22]Ya estaban animándose,
cuando los del pueblo, unos pervertidos, rodearon la casa y

*aporreando la puerta, gritaron al viejo, dueño de la casa: «Saca
al hombre que ha entrado en la casa, que nos aprovechemos de
él». 23El dueño de la casa salió afuera y les rogó: «Por favor,
hermanos, no hagáis una barbaridad con ese hombre, una vez
que ha entrado en mi casa; no cometáis tal infamia. Mirad,
tengo una hija soltera: os la voy a sacar y abusáis de ella y ha-
céis con ella lo que queráis: pero a ese hombre ni se os ocurra
hacerle tal infamia». 25Como no querían hacerle caso, el levita
tomó a su mujer y se la sacó afuera. Ellos se aprovecharon de
ella y la maltrataron toda la noche hasta la madrugada; cuando
amanecía la soltaron. 26Al rayar el día volvió la mujer y se des-
plomó ante la puerta de la casa donde se había hospedado su
marido; allí quedó hasta que clareó. 27Su marido se levantó a la
mañana, abrió la puerta de la casa y salía ya para seguir el
viaje, cuando encontró a la mujer caída a la puerta de la casa,
las manos sobre el umbral. 28Le dijo: «Levántate, vamos». Pero
no respondía. Entonces la recogió, la cargó sobre el burro y em-
prendió el viaje hacia su pueblo. 29Cuando llegó a casa, agarró
un cuchillo, cogió el cadáver de su mujer, lo despedazó en doce
trozos y los envió por todo Israel. 30Cuantos lo vieron comenta-
ban: «Nunca ocurrió ni se vio cosa igual desde el día en que sa-
lieron los israelitas de Egipto hasta hoy. Reflexionad sobre el
asunto y dad vuestro parecer».*

2. Contexto

El episodio que cierra el libro de los Jueces comienza con una frase significativa: «Por entonces no había rey...», y esta misma frase se repite a modo de inclusión concluyendo el libro y el capítulo 21, con un breve añadido: «y cada uno hacía lo que quería». En este enmarque, que precede a la instauración de la monarquía con que seguirá el primer libro de Samuel, encontramos otro episodio en el que la violencia alcanza cotas todavía más altas a las alcanzadas en el resto del libro.

En una primera visión aparece en primer plano el

quebranto de la hospitalidad y la escena que tiene lugar en la casa donde se hospedan los forasteros, tiene muchos puntos en común con la escena narrada en el Génesis (19), en Sodoma con Lot. Sin embargo de fondo late algo de lo que quedaba apuntado en la precedente historia de Sansón, la relación entre sexo y violencia cuando los valores se diluyen. Eso hace que no sólo se parezca al episodio de Gén, sino que traiga a nuestra memoria tantos casos actuales... en los que la violencia y la violación se dan la mano y acaban con tantas inocentes, mujeres en su inmensa mayoría y mujeres jóvenes, adolescentes y niñas.

Esta historia, leída entera, consta de tres actos. El capítulo 19 en que se cuenta la historia del crimen y que está magistralmente contada, constituye el acto primero. El acto segundo es la guerra contra los benjaminitas que protagonizan las otras tribus como venganza por el crimen, que se cuenta en el capítulo 20 y el acto tercero es el acuerdo de paz que ocupa el capítulo 21 con el que termina el libro de los Jueces.

La paz final, sin embargo, es engañosa porque el narrador advierte que cada cual hacía lo que quería. La situación, así, queda abierta a la historia posterior. Con ello no sólo se inicia el camino hacia la monarquía, sino que deja entender que gracias a ella la estabilidad política y religiosa de Israel fue posible.

El primer acto tiene la siguiente composición narrativa:

- exposición: 19,1-2
- escena primera: 19,3-10
- interludio: 19,11-15*a*
- escena segunda: 19,15*b*-28
- conclusión: 19,29-30

La segunda escena contiene la complicación y el clímax de la narración y la conclusión en realidad es la co-

nexión con los otros dos actos de la historia, reacciones a la misma por parte de las tribus. Pero antes de introducirnos en el comentario conviene adelantar estas respuestas explícitas e implícitas que pueden iluminar el análisis y comentarios a la narración. La respuesta más explícita es la de las tribus israelitas. Una reacción tribal vengativa. No reaccionan con la guerra porque se haya matado a una mujer, sino por el atentado contra la hospitalidad sagrada de los varones y la mujer en cuanto propiedad del marido. Esta respuesta ignora a la mujer y en cierto modo la venganza justifica dicha violencia. Pero está también la respuesta del autor del libro de los Jueces que emerge en la voz del narrador cuando indica que *por aquellos días no había rey en Israel*, sirviéndose del culmen de la violencia para sentar una base experiencial a la monarquía. En Israel se necesita un orden, un control, que sólo un rey puede proponer. La historia posterior mostrará que, en lo que a la violencia contra las mujeres se refiere y a la vinculación sexo-violencia, las cosas no cambiarán demasiado. En la monarquía, en efecto, será el mismo rey David el que extorsione a una mujer y mate a su marido. Y uno de sus hijos cometerá incesto violentando a Tamar. De este modo, la respuesta que ofrece el libro y la historia consiguiente es del todo insuficiente. La violencia contra las mujeres, en razón del sexo, recorrerá toda la historia posterior.

Habrá que esperar a Jesús en su trato digno, respetuoso y dignificante y habrá que esperar a la Pascua para intentar una respuesta de no violencia, de no venganza que rompa la espiral. Por eso es necesario tener presente la unidad de la Escritura porque, como en este caso, hay preguntas latentes, cuestiones graves que sólo se pueden responder desde el Nuevo Testamento, en particular desde Jesús. La historia de la salvación sólo alcanza su verdadero sentido desde él y desde su Pascua. Y el silencio que rodea a la mujer de esta historia

pertenece al silencio del crucificado en el que se incluyen las víctimas anónimas de nuestro mundo actual y el silencio de impotencia o de complicidad ante ellas que caracteriza a nuestra sociedad occidental.

3. Comentario al texto: Mujer, violación y violencia

Esta historia se puede leer desde diversos ángulos. Los comentaristas suelen hacerlo desde el conflicto intertribal que desencadena el crimen, sin prestar apenas atención al crimen mismo. O también suelen comentar los tres actos desde la violación del principio de hospitalidad. Es decir, se suele leer en claves masculinas. Yo voy a realizar mi lectura desde la víctima, la que no tiene voz, la que es violada y maltratada hasta la muerte. Voy a realizar mi lectura desde la concubina del levita.

El marco hospitalario de la historia

La introducción habla de un desplazamiento inicial de la mujer, concubina del levita. Se disgusta con el marido y se refugia en la casa de su padre. El marido va a convencerla de que vuelva y es entonces, en la primera escena, donde se enmarca la historia. El suegro del levita es sumamente hospitalario con él. Le atiende, le pide que se quede un tiempo, disfrutan juntos y pasan así un total de cinco días. La hospitalidad se vuelve a repetir en la segunda escena cuando el forastero hospeda al levita al encontrarlo en la plaza del pueblo. En estas dos escenas se encuentra a menudo el término *casa*. En el interludio, sin embargo, no aparece para nada. Los protagonistas, exceptuando a la concubina y la mención de la hija virgen, o soltera, son hombres.

Exposición: contraste de personajes

El narrador presenta a los dos personajes en Jue 19,1-2 en un fuerte contraste y polaridad: género (hombre/mujer), *status* (libre/concubina, levitalaica), origen (Efraím/Belén de Judá), él es sujeto, ella objeto (19,1).

Escena primera

Esta primera escena tiene tres momentos, el viaje del levita a la casa de su suegro, la estancia en la casa y la partida. El narrador dice en el versículo 3 que el levita iba a buscar a su concubina para convencerla de que volviera. La frase literal es: «Hablarle al corazón», que crea en el lector expectativas de amor, de cercanía, lealtad y reconciliación. Tanto si se ha disgustado por una infidelidad, como por causa de él, el levita busca explícitamente la reconciliación. Al llegar a la casa del suegro la narración se retarda mucho y se entretiene en mostrar el clima de acogida y hospitalidad con que es recibido el levita. Es una estrategia narrativa que aumenta la tensión en la historia. Sorprende que en esta acogida la mujer no aparezca. Está excluida como indican los verbos. Comen y beben y se alegran los hombres. De ella no se dice nada, como si no existiera, como si la visita del marido no tuviera que ver con ella. La unidad entre los dos hombres hace todavía más evidente la exclusión de la mujer. ¿Dónde está el propósito de hablarle al corazón...? Vuelven juntos, pero la elipsis deja las expectativas del lector sin cumplir. En relación con el padre la hija no tiene palabra, en relación con el marido, al ser la concubina ella no tiene poder, ni autoridad. Está en inferioridad de condiciones. No tiene protagonismo. El motivo del viaje del levita, la convivencia y reconciliación hombre-mujer, se ha desplazado a la convivencia y amistad entre hombres.

La escena termina con el viaje de vuelta. El narrador enumera la comitiva del levita y se advierte una diferencia con la enunciación del principio: «Llevó consigo un criado y un par de burros» (v. 3*b*), propiedades suyas. Vuelve con ellas y una propiedad más: «Iba con los dos burros aparejados, la mujer y el criado» (v. 10*b*). El lugar en que se incluye a la mujer es significativo.

En el interludio, cuando llegan a una encrucijada, el criado y el levita discuten el camino a seguir. La mujer sigue ignorada. Sin advertirlo la conducen a la muerte. Su *status* de mujer y de sierva la deja indefensa.

Escena segunda

La escena segunda, a su vez, tiene dos momentos y termina con la conclusión inmediata de la historia. Se desarrolla en una noche sola, mientras que la escena precedente ocupaba varios días. La diferencia entre la amplitud del tiempo narrativo y la brevedad del tiempo de la historia, en contraste con la primera escena, es significativo porque marca la complicación y el clímax, se consuma la tragedia a la que se dedica buena parte de la narración.

El movimiento de la escena es de doble dirección: de fuera (camino, plaza del pueblo) adentro (casa del anciano forastero) y luego de dentro (casa del forastero) afuera (el viaje de vuelta). Un doble movimiento que implica el espacio público y el espacio privado. La *casa* se menciona una vez al comienzo (v. 15*b*), otra vez al final del primer momento (v. 21) y dos veces en el medio (v. 18). La casa está siempre referida a los hombres. La referencia a la mujer es de pasada: «tu servidora». Los movimientos que siguen, tienen como referencia la casa del forastero a la que son invitados. De nuevo, en la breve descripción de la hospitalidad, no se menciona a la mujer para nada. Junto al término casa se mencionan otros dos que son significativos, *puerta* y *umbral de la*

puerta, porque señalan la frontera entre el dentro y el fuera de la casa, o lo que es lo mismo, la frontera entre la hostilidad y la acogida. Su marido y el forastero la sacan de la casa y la entregan a la hostilidad de fuera que, en principio, era hostilidad contra ellos.

Primero el dueño de la casa les amonesta con la prohibición, recordándoles el deber sagrado de la hospitalidad. Pero hace algo más, propone como alternativa ofrecer a su hija que es virgen, soltera. Y sorprende las palabras con las que ofrece a su hija: «Os la voy a sacar y abusáis de ella y hacéis con ella lo que queráis.» Si al menos hubiera permanecido implícito, cabría la posibilidad de que el trato fuera más humano, pero la fuerza de las palabras explícitas es impresionante. La hija virgen no forma parte del valor de la hospitalidad, no está protegida por ella. Dentro de casa está tan indefensa como fuera de ella. Expuesta a la violencia de los hombres aun de aquellos de quienes forman parte, padre, hermano, marido... la hija virgen es propiedad de su padre, del mismo modo que la concubina es propiedad del marido. Con ello se quiebra el rol de protector que detentaban los hombres para con las mujeres. Muchos casos revelan que las mujeres siguen indefensas y que el rol de protección esconde el del control y el poder sobre ellas hasta el punto de que estos últimos desmienten el primero. El dueño de la casa no pone límites al uso y abuso de su hija. Más aún, los incita a ello con su verbalización. Por eso el desenlace no sorprende. Del mismo modo aparece implícita la doble moral: es una infamia abusar de un hombre, pero no lo es abusar de una mujer. Después, lo que lleva a la lucha contra la tribu de Benjamín no es el abuso que han hecho de la mujer, sino el crimen sobre la propiedad de su marido. Un hombre no debe ser violado bajo ninguna condición. Una mujer sí puede ser violada hasta el crimen.

Ante la resistencia de los hombres del pueblo a contentarse con la hija virgen, el mismo huésped se protege

a sí mismo y protege al dueño de la casa que le hospeda ofreciendo a su concubina. Pero no les hace siquiera una propuesta, sino que actúa directamente: «Tomó a su mujer y se la sacó afuera.» Y así el conflicto entre hombres se resuelve mediante el sacrificio de las mujeres. El narrador sigue contando lo que ocurre fuera de la casa, cómo abusaron de la mujer y la maltrataron hasta el alba, pero no dice nada de lo que ocurre en el interior de la casa. El contraste es fuerte. En el exterior hay actividad y en el interior hay pasividad. Ruido fuera y silencio dentro. Se cuenta lo que ocurre fuera, pero hay una elipsis sobre lo que ocurre dentro. Posiblemente los habitantes de la casa duermen. A la mujer la sueltan en la puerta de su casa cuando amanece y ella no puede siquiera atravesar ese umbral y buscar ayuda dentro. Se queda en el umbral de la casa.

El marido, dice el texto, «se levantó por la mañana» y se disponía a salir. Ha dormido y quiere reemprender el viaje. La primera parte de la frase hace pensar que ni siquiera pensaba en llevársela. Pero la encuentra caída en la puerta y las manos en el umbral. La expresión es de un grafismo sobrio e impresionante. Se puede *ver* el cuadro. Las manos, ya inertes, han buscado en vano la ayuda y el amor de un hombre que había ido a buscarla para llevarla consigo una vez que se había reconciliado con ella. Y ante ese cuadro el narrador omite todo signo emotivo. Con una gran sobriedad descarnada le dice, como amo que es: «Levántate, vamos.» La ausencia de respuesta indica la tragedia. Pero la violencia todavía no ha terminado y ya en su casa toma un cuchillo y la despedaza. Como en una espiral la violencia sigue creciendo. La concubina no puede tener siquiera la dignidad del cuerpo muerto y una sepultura digna. Su cuerpo, troceado, es enviado, otra vez, como reclamo a la violencia para vengar la ofensa a la propiedad.

La mujer, así, es víctima de los hombres por doble partida, de aquel que se suponía la amaba y que había

ido a buscarla para *hablarle al corazón*, de aquel otro que se solidariza con su marido y de los hombres del pueblo, frustrados en su demanda del recién llegado. El marido la ha conducido a la muerte, es responsable de esa muerte. Ella ha sido asesinada y el marido es responsable de su muerte. Aún más: ha sido traicionada por él.

Las dos mujeres que se nombran en la escena son ofrecidas a los hombres hostiles para protegerse a sí mismos de forma que el peligro es, cobardemente, transferido a ellas. Estos hombres que irán a la guerra armada, son incapaces de afrontar el conflicto y el peligro cara a cara. Con ello se desmiente, además, la valentía masculina. Como en su momento hiciera Abraham con su mujer Sara al llegar a Egipto poniendo en peligro la promesa de Dios. Las mujeres, por tanto, no están contempladas en su dignidad de personas. No se las tiene en cuenta. La concubina está por debajo del mismo criado, en función exclusivamente de su condición de mujer.

De todas las historias de vejación de mujeres que cuenta la Biblia podríamos decir que ésta es la peor, la más violenta, la más cruel y la que menos se moraliza. Dios no aparece para nada, mientras que en otras historias, de violencia masculina o de violencia contra las mujeres, siempre hay un momento en que aparece el Señor. En este caso ni esto siquiera, ni el narrador se atreve a pronunciar su nombre. Veladamente se alude, al final a la historia de Israel: «No se ha visto cosa igual desde el día que salieron los israelitas de Egipto.» Pero es interesante la fórmula porque donde habitualmente se dice: «el día en que el Señor sacó a los israelitas...», haciendo a Dios sujeto del Éxodo, aquí se coloca como sujeto a los mismos israelitas. Es como si ante esta historia se desvaneciera la misma identidad de Israel. Y sin embargo, como decíamos, el paralelismo con Gén 19 es bastante grande.

El relato revela varias cosas al final de este libro traspasado por la violencia y la muerte, caracterizado por el pecado de idolatría y desobediencia a Dios. Por una parte revela la debilidad más profunda de Israel, en particular en sus hombres. Revela la destrucción a la que conduce la violencia y cómo en épocas así las víctimas son sobre todo los inocentes y más desprotegidos. Desmiente ciertos mitos acerca de valores del pueblo tales como la hospitalidad que no contempla a las mujeres, o el rol masculino del *paterfamilias protector* de las mujeres que están jurídicamente unidas a ellos (hijas, esposas, hermanas...) y la valentía ante el peligro.

Y, sobre todo, revela el impresionante silencio de Dios ante estas historias repetidas y actuales. ¿No es acaso el grito que se oye a muchas mujeres ante casos casi calcados de éste que cuenta Jue 19? ¿Es insensible nuestro Dios? ¿Qué pasó con aquel Jesús que dio una nueva versión de la masculinidad humana, que dignificó a las mujeres con su trato y con su amor? Sólo se me ocurre un paralelo que, si bien no es una respuesta evidente a preguntas de cada día, gritos de víctimas como la concubina, es el horizonte en el que puedo encontrar esa respuesta. Me refiero a Mc 16,34.37, cuando Jesús grita a su Padre con las palabras del Salmo y cuando expira dando un gran grito. La respuesta de Dios no fue inmediata, pero llegó. El grito de Jesús es paralelo a las manos de la concubina del levita sobre el umbral de la casa. Es la voz que recoge el silencio de esta mujer y de todas las víctimas como ella, las que gritan sin que nadie les escuche, las que gritan ante los sordos oídos de la gente... y las que ni siquiera tuvieron posibilidad de gritar. El silencio de la mujer muerta apela al grito de Jesús y el cadáver destrozado apela al cuerpo maltratado de Jesús. Mientras llega la resurrección final le presto mi voz a la mujer de esta historia, como certeza comprometida de

esa resurrección y anticipo de la misma y con ella intento poner palabra y memoria a las víctimas anónimas de esta larga historia nuestra, en especial a las mujeres víctimas, de ayer y de hoy, de la violencia sexual de los varones.

EL LIBRO DE RUT

RUT 1

1. Texto: Rut 1,11-21

11 Noemí insistió: «Volveos, hijas. ¿A qué vais a venir con-
migo? ¿Creéis que podré tener más hijos para casaros con
ellos? 12 Andad, volveos, hijas, que soy demasiado vieja para
casarme. Y aunque pensara que me queda esperanza y me ca-
sara esta noche y tuviera hijos, 13 ¿vais a esperar a que crezcan,
vais a renunciar, por ellos, a casaros? No, hijas. Mi suerte es
más amarga que la vuestra, porque la mano del Señor se ha
desatado contra mí». 14 De nuevo rompieron a llorar. Orpá se
despidió de su suegra y volvió a su pueblo, mientras que Rut
se quedó con Noemí. 15 Noemí le dijo: «Mira, tu cuñada se ha
vuelto a su pueblo y a su dios. Vuélvete tú con ella». 16 Pero
Rut contestó: «No insistas en que te deje y me vuelva. A
donde tú vayas iré yo; donde tú vivas viviré yo; tu pueblo es el
mío, tu Dios es mi Dios; 17 donde tú mueras allí moriré y allí
me enterrarán. Sólo la muerte podrá separarnos, y si no, que
el Señor me castigue». 18 Al ver que se empeñaba en ir con ella,
Noemí no insistió más. 19 Y siguieron caminando las dos hasta
Belén. Cuando llegaron, se alborotó toda la población y las
mujeres decían: «¡Si es Noemí!». 20 Ella corregía: «No me lla-
méis Noemí. Llamadme Mara, porque el Todopoderoso me ha
llenado de amargura. 21 Llena me marché y el Señor me trae
vacía. No me llaméis Noemí, que el Señor me afligió, el Todo-
poderoso me ha hecho desgraciada».

2. Contexto

El libro de los Jueces situaba el origen de la concubina del levita en Belén. Allí va su marido a buscarla. Y a Belén, que es su ciudad de origen, vuelve Noemí, protagonista del libro de Rut. Podemos fijarnos fundamentalmente en el contraste y en algunas semejanzas no sólo de estas dos mujeres, sino de ambos libros. El libro de los Jueces se caracteriza, como decía en su momento, por la violencia y la guerra, la conquista y el espacio público de la política en el que actúan los hombres. El libro de Rut, en cambio, se caracteriza por la paz, el diálogo, el mundo de la convivencia privada más típico o estereotípico de las mujeres. Y este contraste es más palpable en lo que a las mujeres se refiere. Si la concubina no tenía voz, ni palabra, ni un grito siquiera para pedir ayuda, si se encontraba sometida, dependiente como propiedad del marido... en Rut aparece todo lo contrario: son mujeres independientes, solas, protagonistas de sus propias vidas que pueden amar y sentirse amadas. Y la figura masculina central, Booz, difiere de las figuras de los hombres del libro de los Jueces y aparece, asimismo, en fuerte contraste. Y todo ello, según Rut 1,1, «en tiempo de los jueces». Posiblemente, como ha indicado algún autor contemporáneo, se trate de una estrategia irónica que agudiza el contraste y da que pensar al lector.

Es el contraste el que predomina también en lo que a los personajes secundarios se refiere. Y cada uno de ellos resalta por ese contraste.

Como quedaba indicado en la introducción al libro, la escena del texto que vamos a comentar pertenece a la puesta en marcha del relato y narra las circunstancias por las que Noemí vuelve a su pueblo natal con una de sus nueras. En este momento de la historia la misma Noemí juega con el significado de su nombre y pretende dar una clave de significado a toda su historia presente y futura, sobre todo al explicar su vuelta.

A menudo en la Biblia la identidad de un personaje está expresada en su nombre. Hay ocasiones en que incluso ese nombre decide la propia historia. Y es que Israel condensa esas historias en sus personajes y así los nombres acaban siendo auténticas narraciones (nombres *narrados*). En el libro de Rut encontramos algo parecido y es el final de la historia el que nos da las claves de su comprensión global. Así en 4,11, los ancianos que actúan como testigos en los asuntos legales de Booz, la ley del *go'el* y la del *levirato*, le dicen en una especie de coro o de voz colectiva: «Que YHWH haga que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lía, las dos edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y créate un nombre en Belén. Que tu casa sea como la de Fares, que Tamar parió a Judá, por la descendencia que YHWH te dará de esta joven.» La casa de Israel está edificada sobre personas. La historia del pueblo no es la sucesión de hechos externos, no son los aconteceres del azar. La historia de Israel la sustentan y la protagonizan unos nombres cargados de historia o, mejor, unas historias llenas de nombres con significado. Y no es un juego de palabras, porque es cierto que los personajes llevan su nombre o su identidad hechos uno con lo que cada uno protagoniza. Y en sus interrelaciones, con sus complejidades, sus ambigüedades, sus aciertos y sus equivocaciones, Dios va tomando partido. Es ese partido el que va delineando unos rasgos que hacen que esas historias sean la *historia sagrada*, la misma historia de Dios. Y éste es otro de los grandes contrastes entre Jueces y Rut.

El libro de Rut nos habla de unos personajes con nombre propio. En el comienzo de la historia hay tres mujeres que se quedan solas. Y esa soledad es punto de partida. La iniciativa de una de ellas, Noemí, marca un hito no sólo en la historia de Israel, sino en la misma historia de Jesús. Rut es una de las mujeres ancestros de su genealogía.

3. Comentario al texto: Lazos afectivos y efectivos

Noemí vuelve de Moab, uno de los pueblos considerados como opresores de Israel, precisamente en tiempos de los jueces, como indica Jue 3. Y de Moab es Rut. Una extranjera. Noemí tiene que emigrar a causa del hambre. Veamos mejor la situación y la ironía que capta el lector ante las palabras de lamento de Noemí. Va de su pueblo sin medios para vivir, con hambre y carestía, pero lleva al menos a su marido y sus dos hijos. En Moab pueden comer y subsistir, pero pierde al marido y los dos hijos. Es decir, pierde el futuro, la descendencia. Vuelve sin hambre pero vacía de hombres. Todo parece decir que la vuelta es peor que la ida. Ahora, aunque pueda tener bienes, no tiene a nadie. ¿Pero es eso verdad? El texto que nos ocupa comienza a desmentir esta situación de aparente desgracia. Las mujeres sin hombres y sin hijos no son nada. Ésa es la convicción general. A lo largo de la historia las mismas mujeres se revelarán en su importancia por ellas mismas. Por eso, las palabras de Noemí, que desea cambiar su nombre, coherentemente con el desarrollo de su pasada historia, son irónicas. Tiene a Rut, pero no sabe que con ella tiene un tesoro, como le dirán las mujeres del pueblo en 4,15, una nuera que vale más que siete hijos.

Rut se presenta aquí como la mujer libre que puede elegir. Por ser mujer tenía el deber de casarse y tener hijos. Sólo así sería plenamente admitida en su sociedad y posiblemente también en su propia religión. El destino le era dado. Pero ahora, con la muerte del marido las cosas cambian. Y es el vínculo afectivo que la une a Noemí el que pone en cuestión sus pertenencias dadas de etnia, afectos y religión y la sitúa en libertad para elegir. La decide el cariño a su suegra en uno de los escasísimos textos bíblicos en que las mujeres aparecen vinculadas y solidarizadas entre sí y en los que aparece un vínculo afectivo tan intenso.

Orpá también es libre y vuelve a su pueblo una vez que ha comenzado un camino de libertad con Noemí. Pero Rut ama a Noemí y elige sus nuevas pertenencias. Esta elección es un momento fundamental en la vida de cualquier persona. Por motivos diferentes un ser humano puede renunciar a su identidad y pertenencias dadas, incluso las más sagradas, para elegir pertenecer a otras instancias. Se puede adquirir otra identidad por libre elección. Y en la mayoría de los casos es señal de madurez, de elección adulta y responsable. Se puede renunciar a la propia nacionalidad y adscribirse a otra. Se puede renunciar al Dios de la tradición y elegir otro, más auténtico o menos, o elegir ser ateo. Se puede, incluso, renunciar a la propia identidad sexual y elegir otra, como vemos en nuestros tiempos. Pues bien, Rut renuncia a su identidad moabita, a la pertenencia a su pueblo, cultura, religión y familia y elige el pueblo, la cultura, la religión y la familia de Noemí. Su suegra no la engaña, sino todo lo contrario, la hace consciente de sus posibilidades de futuro porque es joven. Noemí le dice la verdad y llega a mostrarle como ejemplo la conducta lógica de Orpá. De este modo el narrador hace más valiosa la elección de Rut que queda realzada. Pero el motivo que se desprende es el cariño que tiene a su suegra. Muestra de ello es la referencia continua a la segunda persona que aparece en su discurso a la suegra: donde *tú* vivas... donde *tú* vayas... *tu* pueblo... *tu* Dios...

El contraste que propone el narrador entre el personaje de Rut y el de Orpá no es la oposición malo-bueno. Orpá no ha elegido mal, ni algo malo. Su elección es buena. El contraste tiene como finalidad ensalzar a la heroína, por eso la elección se dirime entre bueno y mejor. Orpá no es un personaje negativo, sin embargo contrasta con la decisión de Rut que cautiva al lector desde el comienzo.

Esta adhesión personal y afectiva de Rut a Noemí conlleva en seguida unos efectos. No es una mera confe-

sión emotiva. Tampoco aparece como pura dependencia porque Rut personaliza. El ritmo paralelo y correlativo del pronombre y posesivo de segunda persona *tu* y de primera persona *mi* indica el proceso personalizador que el afecto realiza en Rut. Y prueba de la efectividad es que se marcha con la suegra y se juega su futuro con ella. La última frase implica un primer reconocimiento del Dios de Israel, cuando dice: «Que el Señor me castigue.»

La identidad de Noemí

Noemí llega a su pueblo. La gente la reconoce aunque la frase de saludo es ambigua. ¡Si es Noemí! puede entenderse como un comentario gozoso de volverla a recibir en el pueblo o puede entenderse como una expresión de incredulidad y cierta perplejidad: ¿Cómo es que has vuelto? ¿No te han ido bien las cosas? Y posiblemente tenga este doble significado. Lo cierto es que ella se siente obligada a dar una explicación. Noemí advierte el contraste irónico entre su nombre, dador de identidad, y la situación en la que se encuentra. Por eso corrige su nombre, es decir, corrige su identidad y lo hace en un marco religioso. La creencia de que la calamidad era castigo de Dios y responsabilidad de cada cual, se deja ver en sus palabras correctoras.

Noemí significa *la dulce*. La historia completa, cuando llega a su fin la reprende por no confiar en lo que su propio nombre indica y le predice. Ella es la verdadera protagonista de este relato, la que *se levanta* (1,6, el verbo *qûm* se utiliza a menudo para iniciar historias de trascendencia para Israel) y comienza esta historia y a la que, al final, *le ha nacido un hijo* (de Rut, 4,17) dando fin así al relato. A Noemí, la conciencia de su identidad narrada en su nombre y la propia honestidad, le llevan a no soportar ser lo que no es. Por eso a la pregunta de las

mujeres sobre su identidad «¿No es ésta Noemí?», cuando vuelve a Belén responde con una rectificación a su identidad, a su nombre: «No me llaméis Noemí (la dulce), llamadme Mara (la amarga)» (1,19-20), indicativa del resumen de su vida que es su situación actual: fue *llevada* de su país por su marido, por su muerte quedó *viuda*, se le murieron sus dos hijos y ahora *no tiene seguridad* y además *tiene hambre*.

Su suerte va en dos direcciones divergentes: cuando salió de su Belén natal estaba *llena* porque iba con marido e hijos, pero le faltaba *comida* (hambre en su tierra). Ahora vuelve *vacía*, sin marido e hijos, a su tierra que está *llena* porque Dios le ha dado pan. La falta de unidad de las dos dimensiones de su vida crean la tensión con la que comienza la historia. Y será su nuera *Rut* la que una ambas cuestiones después de una compleja mezcla de situaciones.

La identidad de Rut

Rut según algunos autores significa *compañera*. Desde el comienzo aparece caracterizada por su condición de extranjera, moabita. Moab es para los israelitas una tierra no sólo de opresión sino de tentación a la promiscuidad. El amor de Rut a su suegra, que caracteriza su identidad, el texto lo expresa con el verbo *dbq*, que se utiliza a menudo para hablar del amor fuerte y vinculante en la pareja y para hablar de afectos muy intensos. Pero la identidad de Rut no es clara desde el principio. La historia más bien plantea un cambio y desarrollo en esa identidad que el relato va desvelando poco a poco y que pasa por diversas etapas que el texto indica por la forma en que ella se nombra a sí misma y por la forma en que la nombran los otros. Primero ella es ante sí misma y ante los demás sólo una *extranjera* (2,10). Luego se atreve a llamarse *sierva* (2,13) y más adelante

con otra palabra que la acerca más al *status* de la concubina, *amah* (3,9). Y los otros la van nombrando también en un ascenso progresivo de su *status* y una clarificación en su identidad: primero es *la moabita*, y la *nuera de Noemí*, a los ojos de Booz es *la joven* (¿de *quién*...? 2,5), *hija* mía (2,8), *una mujer recta* (3,11) y al final es *la mujer que entra en tu casa* (4,11) comparada a las *madres* de Israel.

Pero es sólo al final, a la luz de tres mujeres israelitas, Raquel, Lía y Tamar, cuando más allá de lo que ella dice de sí misma y de la identidad que otros le van dando, se puede delinear su perfil. Ella acaba siendo la esperanza de Noemí y de Booz. Pero sólo lo consigue a través de determinadas transgresiones entre las que ocupa un lugar importante la escena de la noche en la era. Rut representa, en su juventud y aparente escasa identidad, la importancia del espíritu (vinculado a YHWH y a Israel a través de su amor a Noemí) frente a la letra (es extranjera, obedece ciertas normas sin saber muy bien qué significan, etc). Y Dios se pone de parte de ella. A la luz de Raquel y Lía, Rut es la que unifica para el varón los dos aspectos de la mujer que ambas representan (la belleza y sexualidad y la fecundidad y maternidad) y la que hace consciente al varón de sus propios temores e inseguridades ante la mujer como luego dirá el relato en una de sus escenas. Rut es la que haciendo converger la divergencia de Noemí entre la tierra que da de comer (dimensión social de la historia: ley del *go'el*) y la descendencia que dan los hijos (dimensión personal de la historia, descendencia: ley del levirato) construye *la casa de Israel* junto con esas tres mujeres de la historia israelita (4,11-12).

Pero esta identidad que el libro entero desarrolla tiene una característica básica que aparece desde el comienzo hasta el final. Rut se define *por sus relaciones*. Es el rasgo típico que decide su futuro. El amor por Noemí. Y, en seguida, esa relación arrastra otras, como decía-

mos. Los demás la van identificando por ellas, hasta que es ella misma la que las personaliza y, por ello, se personaliza y afirma asentando su propia identidad en elecciones libres y arriesgadas.

La historia comienza en la decisión de Noemí de volver a su tierra natal. Todo empieza, así, con un movimiento y es el movimiento el que caracteriza a las mujeres de esta narración. Todas se mueven en algún sentido. Noemí y Rut en una dirección, Orpá en otra. No son mujeres pasivas que esperan el futuro o se resignan. El pasado no las ata. Las desgracias no inhiben las posibilidades. Esta movilidad aparece llenando el primer capítulo a través de los numerosos verbos de movimiento. Las mujeres entran en el futuro por su propio pie y, con ello muestran asimismo su capacidad de riesgo.

RUT 2

1. Texto: Rut 2,1-3.15-21

[1]Noemí tenía, por parte de su marido, un pariente de muy buena posición, llamado Booz, de la familia de Elimélec. [2]Rut la moabita dijo a Noemí: «Déjame ir al campo a espigar donde me admitan por caridad». Noemí le respondió: «Anda, hija». [3]Se marchó y fue a espigar en las tierras, siguiendo a los segadores. Fue a parar a una de las tierras de Booz, de la familia de Elimélec. [15]Después se levantó a espigar y Booz ordenó a sus criados: [16]«Aunque espigue entre las gavillas no la riñáis; y hasta podéis tirar algunas espigas del manojo y las dejáis; y no la reprendáis cuando las recoja». [17]Rut estuvo espigando en aquel campo hasta la tarde; después vareó lo que había espigado y sacó media fanega de cebada. [18]Se la cargó y marchó al pueblo. Enseñó a su suegra lo que había espigado, sacó lo que le había sobrado de la comida y se lo dio. [19]Su suegra le preguntó: «¿Dónde has espigado hoy y con quién has trabajado? ¡Bendito el que se ha interesado por ti!». Rut le contó: «El hombre con el que he trabajado hoy se llama Booz». [20]Noemí dijo a su nuera: «Que el Señor le bendiga; el Señor, que no deja de apiadarse de vivos y muertos». Y añadió: «Ese hombre es pariente nuestro, uno de los que tienen que responder por nosotras». [21]Entonces siguió Rut la moabita: «También me dijo que no me apartase de sus criados hasta que no le acaben toda la siega».

2. Contexto

El capítulo 1 termina con la información del narrador del comienzo de la siega en Belén. Con ello anticipa lo que va a ser el escenario del capítulo.

Esta segunda escena tiene tres momentos diferenciados: el primero en la casa de Noemí donde Rut la informa de su decisión de ir a espigar al campo. El segundo tiene lugar en el campo, entre Rut, los criados y Booz. Se desarrolla en las horas de la mañana y parte de la tarde. Es un tiempo de actividad. El tercer momento se desarrolla, de nuevo, en la casa de Noemí y los personajes se reducen a las dos mujeres. Tiene lugar a la caída de la tarde. Es un tiempo de conversación. De este modo la casa, la conversación entre las dos mujeres, enmarca el momento de la siega en el campo.

El capítulo 2 comienza con una indicación del narrador a su lector que le anticipa la figura del personaje que va a entrar en acción. Esto es importante como estrategia porque coloca a dicho lector en una posición privilegiada sobre los personajes de forma que, a medida que se desarrollan los acontecimientos, puede irlos leyendo a la luz de la focalización teológica. Así advierte que el ruego de Noemí que pedía la compasión y misericordia de Dios, va siendo escuchado ofreciendo un signo detrás de otro. El signo que introduce este segundo capítulo es el personaje Booz. Ninguno de los personajes sabe que Dios juega su baza en lo que pueden aparecer como casualidades de la vida. La única que parece ir tomando nota por adelantado es Noemí. Y eso hace resaltar su cualidad creyente y su confianza en el Dios de la historia. Es una verdadera israelita. Por eso no esperará pasivamente, sino que *ayudará* a los planes de Dios con sus propios planes, con sus sugerencias a Rut.

El escenario, decíamos, se concreta en dos lugares diferentes: el campo de Booz, donde tiene lugar una parte de la escena y la casa de Noemí donde tiene lugar la de-

cisión inicial y la reflexión posterior sobre lo vivido en el campo. La casa de Noemí y de Rut se convierte en lugar de comunicación, de diálogo y de interpretación en clave de fe. Lugar de planificación y lugar de evaluación. Son ellas las que van *haciendo* la propia historia. Y en ese entretejido Dios está presente como muestra el discurso de Noemí y su propia interpretación creyente de la realidad cotidiana. Planes de los seres humanos y planes de Dios no tienen por qué estar en contradicción. Acechar los signos de la presencia de Dios e impulsarlos, confrontándolos de nuevo, es lo que en nuestro lenguaje de hoy llamamos discernimiento. Hay uno, entre otros datos, que muestra bien cómo se van entretejiendo ambos planes. En el versículo 3 dice el texto: «Fue a parar a una de las tierras de Booz de la familia de Elimélec». Ese «fue a parar» indica una especie de casualidad o de incidente. Pero el lector sabe por el versículo 1 que este personaje es un pariente de Noemí. Por tanto, ya tiene un dato para interpretar esa *casualidad* o incidente como un signo de la presencia y los planes de Dios. Y para ello no necesita decir directamente que ha sido Dios. Es toda la trama, la fe de Noemí, los signos que van apareciendo, los que indican la discreta y efectiva presencia del Señor en la historia humana. Y esta historia no deja de ser humana porque el Señor intervenga. Todo lo contrario, cuanto más presencia de Dios más humana se vuelve, y cuanto más humana más presencia de Dios se puede descubrir en ella. Es lo que habíamos visto, en sus antípodas, en el libro de los Jueces.

En la escena del campo la presencia de Booz contrasta fuertemente con la de Rut y, en definitiva, con la de Noemí. Booz es un hombre rico y de prestigio. Aparece en sus tierras para supervisar la tarea y se fija en la extraña, pregunta por ella y la información que recibe es condensada: es una extranjera, vino con Noemí, ha ido allí a pedir trabajo, es muy trabajadora porque no ha parado en toda la mañana. Ésta es la percepción que tiene el mayo-

ral y es la que recibe Booz. Una información por terceros que es positiva. Eso mueve la iniciativa de Booz y la invita a que se quede en ese campo sin necesidad de ir a otros. Rut se sorprende del interés de Booz y cuando él le da las razones, el lector advierte de que Booz sabe más de ella de lo que pensaba y deja expresar su admiración por el gesto que ha tenido con Noemí siendo extranjera.

El discurso de Booz es enormemente denso y recoge tradiciones de la historia pasada que aplica a Rut. Así la expresión gramatical con la que Booz le dice lo que sabe sobre ella: «Que dejaste a tus padres y tu pueblo natal (nación) ...», es la misma fórmula de Gén 2,24: «Dejará el hombre...» y la de Gén 12,1 referida a la vocación de Abram y en seguida alude a otra formulación que es típica de la oración sálmica del israelita: «Que el Dios de Israel bajo cuyas alas has venido a refugiarte...», recogida en varios salmos (cf. Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5...). Booz le facilita las cosas y, a su espalda, ordena a sus obreros que sean complacientes dejando caer las espigas para que pueda recoger más y no tenga que sentir que le dan una limosna.

Con esto se ha establecido una corriente de admiración y simpatía mutua y la alusión al Dios de Israel hace explícita su presencia. Sin embargo Booz no revela a Rut su relación con la familia de Noemí.

3. Comentario al texto: Encuentros y diálogos

El capítulo comienza y termina con las conversaciones entre Rut y Noemí en la casa. Y en medio tienen lugar las conversaciones entre Rut y Booz. Si Booz toma la iniciativa en el mundo público, es Noemí la que lo hace en el ámbito privado. Y además hay una diferencia importante porque Noemí tiene más autonomía que Booz. De hecho el futuro y la felicidad de Booz están en las manos y los planes de Noemí, que Dios parece apoyar.

Booz, además, necesitará de la aprobación pública, como luego se verá, mientras que las dos mujeres desafiarán y pondrán a prueba esa misma opinión pública.

Inversión del estereotipo

Comienza este desafío con la misma actitud de Rut poco corriente de colocarse en el lugar del hombre. Como si fuera un chico comunica a su suegra que quiere trabajar. Es ella la que ha dejado la casa de su padre, a la que como viuda debía volver, y ahora es la que se va a buscar fortuna, trabajar para poder comer y llevar el dinero a la que hace de madre para ella en estos momentos; es ella la que encuentra dificultades y las supera. Es, por esto, una figura subversiva. Sin embargo no extraña en el lugar en el que pide trabajo. Y cuando Booz pregunta quién es no lo hace extrañado de la osadía de la muchacha.

En el campo, en el encuentro entre Rut y Booz, se da todavía otra inversión del estereotipo. Vista la historia en su conjunto, advertimos que la trama es el encuentro y boda de ambos y el nacimiento de un hijo. Pues bien, los modelos de encuentros que existen en la Biblia están tratados de otra manera. Normalmente se encuentran en la *escena típica* del pozo. Así les ocurre a parejas tan notables como Isaac y Rebeca o Jacob y Raquel. Es el hombre el que sale a buscar a la mujer, o al menos lleva la intención de encontrar esposa. Él sale de la casa de su padre a buscarla, él trabaja para conseguirla y él toma la iniciativa (cf. Gén 24; 29; Éx 2,15-22), él es el que se pone en camino o hace un viaje, el que llega junto a un pozo y es la mujer la que le da de beber. En Rut es, por el contrario, el mismo Booz el que le dice que sus servidores le proporcionarán de beber, que ella puede beber del agua de ellos. Y es él quien le dice a ella lo que ha oído que ha hecho por Noemí. Toda una inversión de roles.

De alguna manera Booz la comienza a tratar de una

forma distinta, como mujer, como se adivina de la orden que da a sus criados de que no se acerquen a ella, que podría traducirse por no abusar de ella, con claras connotaciones sexuales. Durante la comida también muestra tener interés por ella como se advierte en el hecho de invitarla y darle comida. La trata más como si fuera su mujer que como la trabajadora a sueldo que en realidad es.

Booz se muestra paternalista con Rut. El resto de la historia mostrará una suave ironía ante ese paternalismo porque será ella la que desvele la inseguridad y el temor inconfesado que tiene él ante ella como mujer. Pero en este momento Booz juega su papel benévolo en cuanto rico y prestigioso propietario.

Del campo a la casa

Rut vuelve a la casa de Noemí y le da lo que ha guardado para ella. Es muy significativo. Para Rut su suegra sigue siendo la primera, en su afecto y en sus hechos. Por eso no se aprovecha ella sola del interés de Booz, sino que piensa en Noemí. De este modo el texto adelanta la actitud futura de Rut que por un lado pasará a tener familia propia por su matrimonio con Booz pero preservará totalmente la lealtad y el cariño a su suegra. Las mujeres alabarán a Noemí por ese cariño y lealtad.

Pero hay un momento curioso en esta conversación entre las mujeres, que intenta ser información e interpretación de lo vivido. Noemí, antes de que Rut le cuente todo, bendice al que se ha interesado por ella, en contexto religioso, alusión velada a Dios. Pero Rut le corrige y le indica que se trata de Booz. Noemí, en su óptica religiosa, no se da por enterada de la visión más intraterrena de Rut y continúa focalizando la buena suerte de Rut desde la perspectiva del Señor. Sólo después le indica el lugar que ocupa Booz en la familia y su función de *go'el* o rescatador.

Cuando Noemí alude a la piedad de Dios con vivos y muertos, tiene presente al marido difunto de Noemí, Elimélec y al de Rut, Quilión, junto con ellas dos que siguen vivas. El *redentor* o *go'el* es el pariente que debe responder de las propiedades del familiar próximo muerto. Es Noemí la que necesita que le recuperen la propiedad de parte de su marido muerto y su hijo muerto.

Rut sigue contando a su suegra lo que le ha sucedido y en sus palabras hay una pequeña omisión que deja al lector pendiente de por dónde van los planes de Rut y por dónde los de Noemí. Booz le había dicho a Rut que no se alejase de sus criados y que siguiera a las espigadoras, es decir que estuviera con las mujeres. Ahora ella, reproduciendo esas palabras para Noemí, no dice que debe ir con las mujeres, sino sólo que no debe apartarse de los hombres. Con ello dice implícitamente a Noemí que va a probar suerte, a ver si alguno se interesa por ella... Noemí no deja claro si está de acuerdo con la decisión de Rut porque cree que será lo mejor para ella, o sólo le interesa mantenerla en el mismo campo de Booz teniendo ya presente la posibilidad de que Rut pueda casarse con Booz. El acto siguiente clarificará las intenciones de Noemí.

Por el momento ella hace algo que es típico de la narrativa bíblica: intuir, sugerir e incluso trazar planes sin atar todos los cabos, porque de ese modo no se le ponen cortapisas a Dios, incluso se le permite intervenir de forma que todo se pueda orientar de un modo diverso. Es decir, se salva la iniciativa y actividad humanas necesarias para que la historia siga desde sus leyes internas, no se inhibe la libertad humana, pero a la vez se salva la iniciativa e intervención gratuita de Dios en la historia. Los planes son planes abiertos a la intervención de Dios. Es una forma de solucionar el famoso conflicto entre la libertad e intervención de Dios y la del ser humano. Es la solución bíblica.

RUT 3

1. Texto: Rut 3,1-5.8-13

1Un día su suegra le dijo: «Hija, tengo que buscarte un ho-
gar donde vivas feliz. 2Resulta que Booz, con cuyos criados
has estado trabajando, es pariente nuestro. Esta noche va a
aventar la parva de cebada. 3Tú lávate, perfúmate, ponte el
manto y baja a la era. Que no te vea mientras come y bebe. 4Y
cuando se eche a dormir, fíjate dónde se acuesta: vas, le desta-
pas los pies y te acuestas allí. Él te dirá lo que has de hacer».
5Rut respondió: «Haré todo lo que me dices». 8A medianoche
el hombre sintió un escalofrío, se incorporó y vio una mujer
echada a sus pies. 9Preguntó: «¿Quién eres?». Ella dijo: «Soy
Rut, tu servidora. Extiende tu manto sobre tu servidora, pues
a ti te toca responder por mí». 10Él dijo: «El Señor te bendiga,
hija. Esta segunda obra de caridad es mejor que la primera,
porque no te has buscado un pretendiente joven, pobre o rico.
11Bien, hija, no tengas miedo, que haré por ti lo que me pidas;
pues ya saben todos los del pueblo que eres una mujer de cua-
lidades. 12Es verdad que a mí me toca responder por ti, pero
hay otro pariente más cercano que yo. 13Esta noche quédate
aquí; y mañana por la mañana, si él quiere cumplir su deber
familiar que lo haga enhorabuena; si él no quiere, lo haré yo,
¡vive Dios! Acuéstate hasta la mañana».

2. Contexto

El capítulo 3 es, antes que nada, un capítulo de acción. En él tiene lugar el clímax del relato y las vías que llevarán a la resolución. Todo el capítulo, así, se estructura en torno a la escena en la era, durante la noche y al diálogo privado entre Rut y Booz. Éste, que en la narración tiene el poder, en cuanto poder patriarcal, no tiene, sin embargo, poder narrativo, es decir, no lleva el control de la historia. Este control lo llevan las dos mujeres protagonistas.

Noemí traza un plan. Pero ¿por qué ahora precisamente? El final del capítulo 2 ofrece la clave cuando dice que Rut siguió espigando en la era de Booz hasta el final de la siega de la cebada. Y añade que vivía con su suegra. ¿Qué significa esto? Es preciso recapitular y retomar la historia en su secuencialidad. Noemí, en el comienzo de la historia se siente desamparada, cree que Dios la ha abandonado y se lamenta de su suerte. En el capítulo 2 sale de su queja y comienza a actuar. Tiene que alimentarse y alimentar a su nuera. Rut busca trabajo y le lleva alimento. Pero al finalizar el capítulo, el narrador sugiere que el tiempo de carestía se perfila en un futuro próximo: se acaba el trabajo y, con él, se acaba la provisión de comida. ¿Qué pasará ahora? De este modo a la complicación del capítulo sobre el futuro de la descendencia de Noemí y el futuro de Rut se añade la necesidad del futuro más inmediato, que atañe a la vida práctica: la supervivencia. Es un modo magistral del narrador de conectar todos los hilos humanos y mostrar su trama interna. La vida cotidiana, práctica, de todos los días, que comienza por la posibilidad de comer, como necesidad primaria física, está unida a las necesidades primarias afectivas y sociales de todo ser humano. El protagonismo de mujeres da al narrador la oportunidad de mostrar estos aspectos pequeños e imprescindibles de la historia humana. El futuro de Noemí y Rut no está regido sólo por los ideales

de la descendencia de la raza. Está urgido, también, por la necesidad primaria de comer. Y esto no es ajeno a la planificación del futuro. Con frecuencia la decide. Pero, lo más importante, es que entra en los planes divinos. A Dios no le es ajena esta primaria necesidad. Más aún, es via de realización de las otras, además de premisa. ¿No han sido acaso las necesidades primarias de comer y beber las que han regido el cuidado y la preocupación de Dios por su pueblo durante los 40 años de desierto? Éste es el Dios de Noemí y de Rut y de Booz. Y la cotidianidad pertenece a la historia divina. Jesús, encarnación de Dios, lo vivirá como cualquier mortal. Él también necesitará comer y beber como todo ser humano.

Después de la conversación entre Rut y Noemí, tiene lugar el texto que vamos a comentar. En la información que Noemí da a su nuera acerca de Booz, el plural en el que la incluye *nuestro pariente* muestra cómo responde Noemí a la entrega de Rut. Si ella ha decidido adoptar la familia, pueblo y Dios de Noemí, ahora Noemí le responde introduciéndola en su propia familia. De este modo Rut entra en la preocupación por el levirato que tiene Noemí. Pero si ello pudiera indicar sospechas sobre el deseo de Noemí de procurar el bien y la felicidad de su nuera, es decir, si pudiera parecer interesada, el capítulo 3 disipa las dudas. A Noemí le preocupa y le interesa, sobre todo, la felicidad de su nuera.

Pero ciertamente el modo de proceder de Noemí no es el habitual. Lo normal hubiera sido ir a hablar abiertamente con su pariente Booz y pedirle que cumpliera con su deber de *levir* y de *go'el*, en vez de poner a su nuera en una situación peligrosa. ¿Por qué actúa así Noemí? La respuesta es, en parte, narrativa y en parte pedida por la trama misma. Es narrativa, porque en seguida, cuando tenga lugar el encuentro entre Rut y Booz en la era, Booz informará de que hay otro pariente más próximo que él que es quien tiene la obligación del levirato y del rescate. Esta información no la teníamos hasta entonces, pero

Noemí la debía conocer cuando trama su plan. ¿No habla de Booz como de «uno de los que tienen que responder por nosotras...»? No obstante, esta explicación todavía resulta insuficiente. ¿Por qué no ha dicho nada Noemí? Es evidente que su interés no es sólo jurídico. Como indica al comienzo a su nuera, quiere su felicidad. Se ha dado cuenta de que a Booz le atrae Rut y que con él puede tener un buen porvenir y eso la lleva a tramar un plan indirecto que obligue a Booz a intervenir. Noemí sabe que la obligación jurídica no es del agrado de todos, que la condición de extranjera de Rut necesita de la aprobación de la gente del pueblo. Por eso planifica una acción que entraña riesgo. Pero hay otro dato sorprendente en el contexto narrativo del capítulo y del libro. Mientras que aparece cada vez más claro el deseo y la voluntad de Noemí de que Rut se vuelva a casar, nada indica que ella comparta ese mismo deseo. En cambio sí ha aparecido un deseo en Rut de proveer de alimento a Noemí y de agradarle y hacer lo que ella desee. El interés afectivo de Rut no está orientado hacia Booz, sino hacia Noemí a la que ella ama. De esa forma aparecerá más claro al lector que la descendencia de Rut corresponde a Noemí, porque los dos progenitores, Booz y Rut, están estrechamente ligados a ella. Uno por línea familiar y de raza y la otra por estrecha vinculación afectiva.

Si en el capítulo 2 y escena segunda la trama se centraba más en la supervivencia física de estas dos mujeres y ahora se perfila, sutilmente, una amenaza a esa supervivencia, la trama del capítulo 3 se centra, sobre todo, en la supervivencia afectiva y cultural-religiosa de ambas mujeres.

3. Comentario al texto: Un plan arriesgado

Rut accede al plan de Noemí y con ello se establece un contraste interesante entre los dos encuentros que ella

tiene con Booz. El primero tiene lugar por casualidad, se desarrolla en el campo, en ámbito o contexto de trabajo, es un encuentro de día y en público. Ahora, en cambio, se trata de un encuentro elegido y planificado, que tiene lugar en la era y en un contexto festivo y placentero puesto que Booz acaba de celebrar la fiesta del final de la siega comiendo y bebiendo, se desarrolla durante la noche y en privado, sin testigos. El lector accede, por este contraste, a la maduración y complejidad de la historia y de los personajes. Y puede entender cómo va actuando Dios sin necesidad de intervenir *milagrosamente* o extraordinariamente, sino a través y a partir de la realidad cotidiana, las necesidades humanas y la misma capacidad de riesgo. Es verdad que Rut se arriesga, pero también se arriesga Noemí. Cuando le dice a Rut: «y él te dirá lo que tienes que hacer», Noemí vuelve a dejar abierto su plan. No es una mujer calculadora que busca la total seguridad en sus planes, sino que en ellos, como un componente necesario, introduce un riesgo razonable. Y es ahí donde, de nuevo, deja una puerta abierta a la intervención de Dios. El riesgo se alía con la confianza en Dios. Y esta confianza en Dios pasa por la confianza en las personas. Noemí se fía de Booz y se fía de su nuera aunque no tenga seguridad absoluta, ni pueda controlar lo que puede ocurrir. Pero por esta actitud y esta actuación Noemí se hace agente de cambio. Efectivamente, su plan llevará al cambio a las dos personas implicadas, a ella misma y al curso de la historia.

Los datos que aporta el texto en las órdenes de Noemí a Rut están destinados a la seducción: lavarse, perfumarse, ponerse el manto... no son actividades propias para ir a dormir si no se lleva la intención de agradar, seducir, conseguir algo. Esto hace que el lector tenga unas determinadas expectativas y que se pregunte: ¿Cómo hará para seducir a Booz? ¿Y se dejará Booz seducir por Rut? El texto responderá, de una forma inesperada, a estas preguntas.

Que Noemí no controla toda la historia y su desarrollo se advierte en detalles pequeños cuando en el versículo 6 comienza a cumplirse dicho plan. El texto indica que Booz se acostó cerca de un montón de trigo, es decir, de una zona que estaba separada del resto de las camas de los que dormían aquella noche en la era. De este modo se facilita el encuentro de la pareja sin que quede manchada la reputación de ambos. ¿Casualidad? Más bien intervención de Dios en la óptica religiosa de la fe.

Cuando llega medianoche Booz, dice el texto, «siente escalofríos». La expresión es ambigua. Puede indicar una reacción ante el relente de la noche de alguien que duerme al raso, pero también puede indicar una reacción sexual. Entonces descubre a la mujer y le pregunta quién es. Esta pregunta remite a la del primer encuentro. Entonces, preguntó a uno de sus trabajadores, pidiendo información: «¿de quién es esa chica?», intentando conocer su identidad a través de terceros y a través de la pertenencia de ella: «¿de quién...?» Ahora, sin embargo, la pregunta es personal, directa, que implica la identidad de la mujer por ella misma: «¿quién eres...?» Y la respuesta de Rut es, asimismo, personal pero relacional, es decir, precisamente ahora que le pregunta por ella misma, Rut puede contestarle: «tu servidora», refiriéndose a él y expresarle directamente su deseo de casarse con él, como indica la expresión «echar el manto», signo del compromiso matrimonial. La respuesta de Rut es altamente irónica: ella toma la iniciativa libremente, está acostada junto a él sin que él se haya dado cuenta y le responde: «tu servidora», que sugiere todo lo contrario. El narrador hace un breve guiño a sus lectores para que entiendan los entresijos de la historia, que es historia humana que Dios asume.

¿Dónde está la actividad seductora de Rut para la que Noemí la había preparado, tratándola en cierto modo

como si ella no tuviera la experiencia de haber estado casada y enviudado?

La iniciativa de Rut

Rut aquí es más independiente de lo que el lector podía imaginar. No es una ejecutora mecánica del plan de Noemí, no seduce a Booz como se esperaría que lo hiciera una mujer vista desde el estereotipo, seducción con engaños, sino que es una persona con iniciativa propia. Noemí le había dicho que cuando él la descubriera, le diría lo que debería hacer. En cambio Rut varía un poco el plan y se adelanta a Booz contándole qué es lo que hace allí y lo que pretende. Noemí se ha fiado de ella a pesar de sus órdenes sobre el aspecto físico y ella responde personalmente a esa confianza. Como personaje está caracterizada en toda la historia como una mujer directa, sin doble cara, transparente. Ella se muestra ante Booz tal cual es, con las cartas sobre la mesa, sin nada que ocultar. Y de este modo ella seduce a Booz, que en cambio se ha caracterizado más desde la indecisión y la distancia. La prueba de que ha acertado es la bendición con la que responde Booz a las palabras de Rut.

Cuando se encontraron por primera vez en el campo él le había deseado a ella la bendición de YHWH, bajo cuyas alas ella se había refugiado. En este momento ella le da la oportunidad a él de hacer realidad ese deseo. De hecho el texto ofrece una sutil clave de interpretación en este sentido, cuando para la petición de Rut de que él extienda el manto, utiliza el mismo término hebreo que utilizó para decir *alas (kânâp)* (cf. Rut 2,12). De ese modo, ella toma el deseo de él y se lo devuelve para que lo realice, de forma que si la acepta en matrimonio estará cumpliendo la misma bendición divina que él le había augurado. Y con ello, además, conecta con la con-

cepción israelita del matrimonio, considerado como una bendición de Dios. Y así, el texto ofrece otra ironía a su lector: una mujer extranjera llama a la responsabilidad a un hombre israelita.

Discursos en espejo

Una de las características más interesantes del libro de Rut, desde el punto de vista narrativo, es el efecto de espejo que tienen muchos de los diálogos que hay en el libro. En este diálogo de la pareja encontramos uno de ellos.

El discurso de Booz a Rut es una respuesta sincera a la sinceridad de ella. Booz es tan directo con Rut como Rut lo ha sido con él. Él ve a Rut en sus palabras, pero a la par se ve a sí mismo. La sinceridad de ella le da información a él acerca de sí mismo. En efecto, antes de informarle de que hay otro *go'el*, se sincera con ella y le habla de lo que el gesto de ella produce en él. Sabe que ella está realizando una obra buena con él. ¿Cuál es esa obra buena? Elegirle cuando no es ya joven, impulsarle a cumplir con su deber, dejar de ser inseguro.

Porque sorprende que un hombre rico en Israel, que ya no es joven, no se haya casado. De Booz no dice la historia que sea viudo y extraña que permanezca soltero. Además, el hecho de que ahora considere la elección de Rut como una obra buena, indica que tiene algún problema con las mujeres. Otros indicios del texto también apuntan en esta dirección (por ejemplo, la expresión «descubrir sus pies» es considerado un eufemismo para hablar de los genitales). La indecisión de Booz afecta a su propia identidad sexual. Rut le ayuda y le libera. De esta forma el favor es mutuo. Si él será su *redentor* o *go'el*, ella le rescatará a él de sus inhibiciones e incapacidades sexuales, de su inseguridad, en definitiva.

Booz, por último, le pide discreción máxima para proteger la reputación. El texto indica que le importa más su propia reputación que la de ella, como muestran las palabras del narrador en el versículo 14: «Ella durmió a sus pies hasta la mañana y se levantó cuando la gente todavía no llega a reconocerse (pues Booz no quería que supiesen que la mujer había ido a la era).» Puede ser un signo de prudencia, pero en el texto, además, es otro signo de su propia inseguridad. Booz es considerado un buen ciudadano y un hombre observante en el ámbito público y social. Tiene un buen nombre y no se arriesga a empañarlo. La verdad que le ha revelado la mujer acerca de sí mismo queda para el dominio de lo privado. Y si es cierto que Rut necesitará de la confirmación jurídica y pública para acceder a la plena categoría civil y religiosa de israelita, también lo es que esta doble cara de la realidad sigue dominando por doquier y estableciendo profundas diferencias no sólo entre mundos como el de hombres y mujeres, sino entre la realidad pública y conocida de las personas y la realidad privada y desconocida. Las mujeres, normalmente conocen las dos. Y sigue siendo verdad que las mujeres a menudo corren más riesgos que los hombres no suelen secundar.

O dicho de otro modo, este momento de la historia de Rut refleja la diferencia que existe a menudo entre apariencia y realidad. A veces es inevitable y necesario, pero otras muchas la apariencia debía reflejar la realidad, debía coincidir con la verdad.

Rut, en efecto, deja la era al amanecer y él la envía a su casa con abundante provisión de víveres, que tiene un doble significado: darle a ella un regalo para su suegra y también evitar el compromiso de que alguien la descubra allí; así, puede tener una excusa y disimular si alguien se preguntara o le preguntara qué hace en la era a esas horas.

En este punto el texto ofrece otra indicación proléptica que anticipa lo que será el final de la historia. Se

menciona por primera vez, en el encuentro entre Rut y Booz, a la suegra, a Noemí. Y con ello la historia gira en torno a la pareja más que en torno a la descendencia de Noemí. Pero ahora se menciona discretamente un futuro de plenitud que implica a Noemí: ese «no vas a ir de vacío a casa de tu suegra» anticipa la plenitud de descendencia que no dejará a Noemí (su futuro) de vacío.

Cuando luego le pregunta Noemí a Rut por lo ocurrido ella, dice el narrador, le contó todo. De nuevo aparece la transparencia de Rut en sus relaciones, la verdad de su persona y de sus palabras, la ausencia de doblez. Y Noemí, a su vez, le transmite su confianza en Booz. Hasta ahora ha visto la respuesta de Rut a su confianza en ella. Ahora sólo le queda aguardar la respuesta de Booz, que intuye positiva.

RUT 4

1. Texto: Rut 4, 11-13.18-22

[11]*Todos los allí presentes respondieron: «Somos testigos».
Y los concejales añadieron: «¡Que a la mujer que va a entrar
en tu casa la haga el Señor como Raquel y Lía, las dos que
construyeron la casa de Israel!, ¡que tenga riqueza en Efratá
y renombre en Belén!* [12]*¡Que por los hijos que el Señor te dé
de esta joven tu casa sea como la de Farés, el hijo que Tamar
dio a Judá!».* [13]*Así fue como Booz se casó con Rut. Se unió a
ella y el Señor hizo que Rut concibiera y diese a luz un
hijo.*[18]*Lista de los descendientes de Farés: Farés engendró a
Jesrón,* [19]*Jesrón engendró a Aminadab,* [20]*Aminadab engen-
dró a Najsón, Najsón engendró a Salmá,* [21]*Salmá engendró a
Booz, Booz engendró a Obed,* [22]*Obed engendró a Jesé y Jesé
engendró a David.*

2. Contexto

En el capítulo 4 encontramos la resolución de la trama del libro de Rut. Ella se casa con Booz y tiene un hijo, Obed. Noemí ya tiene descendencia legítima y es bendecida por ello. La resolución es el nacimiento del hijo. Pero además encontramos al final del libro una genealogía que sirve de epílogo al libro.

La mayor parte del capítulo se centra en el desarrollo de la ley del *go'el*. Si el capítulo 3 tenía lugar en el ambiente privado, aquí el contraste es fuerte porque todo tiene lugar en ámbito público, en la plaza del pueblo. La pareja se ha extendido a la población. En la primera parte predominan los hombres que regulan el derecho, mientras que después de la boda predominan de nuevo las mujeres, el coro de vecinas que celebran la descendencia de Noemí. Pero el libro, que se abría con la mención del marido y los hijos de Noemí emigrados a Belén, se cierra con la mención exclusiva de una lista de hombres. Ellos aparecen en la superficie de la historia, en su visibilidad. Pero son las mujeres las que han construido y cambiado esa historia como muestran los cuatro capítulos del libro. El principio donde se nombran los hombres ocupa sólo 3 versículos (1,1-3) y el final 5 versículos (4,18-22). El resto aparece bajo el protagonismo de las mujeres de esta historia.

El narrador aparece ostensiblemente en la genealogía situando el nacimiento de Obed en un tiempo más amplio, tanto hacia atrás, como hacia adelante.

Booz, impulsado por la osadía y el riesgo de Rut comienza en el capítulo 4 a gestionar su derecho de *go'el*, o rescatador y el del levirato. Va a la plaza del pueblo que era el lugar en el que se discutían y arreglaban los asuntos públicos de los ciudadanos. Allí tiene como testigos a los ancianos y ante ellos debe arreglar el asunto del patrimonio de la familia de Noemí y el matrimonio con Rut. Lo primero que se discute es el asunto de la propiedad, una tierra del marido de Noemí. Una tierra de la que el lector de la historia no sabe nada hasta este momento. Es importante porque la propiedad de la tierra supone para una familia la participación en la tierra prometida. Por tanto no se trata sólo de un asunto económico, sino que tiene connotaciones religiosas. La compra de la propiedad de Noemí está tratada ante el pariente más próximo, por parte de Booz, con la idea

subyacente de conseguir a Rut, por eso encierra una pequeña trampa. Primero hablan de la tierra y cuando el otro pariente ya se ha decidido a comprarla, Booz le informa de la necesidad de incluir en el lote a Rut. Posiblemente este otro pariente esté ya casado y, aunque se permite la poligamia, no siempre el marido tiene bienes suficientes como para permitirse tener más de una mujer. Además, en este caso, el matrimonio con Rut no da beneficios a la familia porque los bienes serán para la descendencia que tengan, que pertenece, por la ley del levirato, a los herederos del difunto. Por eso dice el pariente que no le conviene puesto que esa cláusula perjudicaría a sus propios herederos. Booz estaba esperando esto. En efecto, el otro pariente le cede los derechos a Booz y le dice: «cómpralo tú» (4,8). El trato se sella con el símbolo de la sandalia, utilizado en ámbito matrimonial en Dt 25,9 y como firma de contrato en Jer 32. El narrador, al hablar de esta costumbre, se distancia de la época de la historia, como hará luego en la genealogía. Booz, que tiene un prestigio y un nombre, necesita de la sanción social de los hombres del pueblo para casarse con Rut. Ella es una moabita y eso dificulta la aprobación de su matrimonio con ella. Por eso se sirve de su papel de rescatador y de la ley del levirato. Los ancianos del pueblo pueden encontrar acertada su elección puesto que ambas cosas son importantes para la raza israelita, más aún en la creencia de que eran los hombres los que en realidad engendraban y daban un nombre y un linaje a su descendencia.

3. Comentario al texto: Final feliz paradójico

El texto a comentar se inserta en el último momento de la resolución del contrato de Booz, como *levir* de la familia de Noemí y como rescatador de sus bienes. Los ancianos, después de las palabras de Booz por las que

adquiere las posesiones de Elimélec y a Rut, responden en calidad de testigos y lo confirman con una bendición. Curiosamente esa bendición se centra, en primer término, en Rut y luego se extiende al deseo de riqueza y descendencia.

Las bendiciones de hombres y mujeres

El acontecimiento de Rut y de Booz no es algo meramente privado. Es el pueblo entero el que participa y, a través del pueblo, tanto en sus hombres como en sus mujeres, participa la historia, en su pasado y en su proyección futura. Porque los acontecimientos humanos, aparentemente pequeños, normales, como éste, tienen una repercusión social queramos o no.

La primera parte de la bendición centra los deseos para Rut en la evocación explícita de Raquel y Lía, constructoras de la casa de Israel. De ese modo son los mismos ancianos los que introducen a Rut en esa misma casa y además la colocan al mismo nivel que ellas, que son matriarcas del pueblo, esposas de Jacob. Y después de expresar a Booz el deseo de que abunde en riquezas y se haga un nombre, vuelven las evocaciones, más complejas en este caso. Compara el caso de Booz y Rut con el de Tamar y Judá.

Tamar y Rut, en efecto, tienen cosas en común. Ambas son mujeres extranjeras y ambas ofrecen descendencia por medios que no eran los normales. Ambas tienen en su haber la muerte del marido (Tamar dos de ellos) y ambas arriesgan su reputación por su fidelidad a la ley del levirato. Ambas son nueras de quienes necesitan descendencia legítima, Judá en el caso de Tamar y Noemí en el caso de Rut. Tamar se hace pasar por una prostituta para dar un hijo a Judá, su suegro (cf. Gén 38). Está a punto de ser apedreada, pero luego deja en evidencia al mismo Judá que confiesa la rectitud de su

nuera junto con su proceder propio negativo. Rut pone en peligro su reputación yendo a la era de noche al lecho de Booz. Ambas rechazan permanecer en la casa de sus padres después de quedarse viudas y muestran una firme fidelidad a su suegro, en el caso de Tamar y a su suegra, en el caso de Rut. Pero hay una diferencia entre ambas. Mientras que Judá reconoce públicamente a Tamar, Noemí no hace lo mismo con Rut. Es la voz de las vecinas la que saca a la luz lo que Rut ha realizado con su suegra, *darle un hijo* y ofrecerle un futuro con el nieto. Son ellas también las que confiesan explícitamente el amor de Rut por Noemí. Nunca aparece en boca de Noemí esta apreciación, ni tampoco una respuesta simétrica. Noemí se preocupa por su nuera y por su felicidad, la valora y confía en ella, pero no destaca por un amor que corresponda al de Rut. Son los ojos de terceros, mujeres en este caso y Booz anteriormente, por lo que se cuenta en el pueblo, quienes valoran y reconocen este fuerte cariño.

La historia oficial y las mujeres

La genealogía final, sin embargo, da un matiz irónico a toda la historia narrada. Rut ha desaparecido de esa historia. Mientras que en los hechos Booz ha tenido escasa incidencia, y fue la iniciativa de Rut la que le llevó a tomar en serio sus deberes, son Booz y su hijo Obed los que aparecen en la genealogía enlazando a Farés, hijo de Tamar y Judá, con David, es decir enlazando la tradición patriarcal con la monárquica. Es irónico no sólo porque cancela de golpe el protagonismo real de las mujeres en esta historia concreta, sino por su valor indicativo y sintomático de *cómo se hace historia* en Israel y de *cómo se visibiliza esa historia*. Es una especie de ejemplo que invita a lectores y lectoras a desentrañar la historia de otro modo, a buscar en sus pliegues el protago-

nismo real de sus mujeres, a no fiarse sin más de las apariencias. Es un final irónico y paradójico. Lleva consigo una carga subversiva en lo que respecta a la hermenéutica de la historia.

El narrador, además, ha ido colocando signos aquí y allá que pueden llevar al lector a descubrir la importancia histórica de Rut más allá de la oficialidad en que se transmite la historia. Por ejemplo, la ha situado en la historia del pueblo de Israel sutilmente por evocaciones. Primero fue el lenguaje patriarcal, de los textos de Abraham, que utiliza Booz cuando le comunica lo que él ha escuchado de labios de su mayoral. Ya la ha situado en la línea más arcaica y más pura de la propia historia. Y no por raza biológica, sino por sus actitudes. Y luego serán las evocaciones patriarcales de las mujeres de Jacob y más tarde las evocaciones de Tamar. Y siempre en base a sus actitudes, y no a su raza o ascendencia generacional. Toda persona que conozca la importancia que la sucesión de las generaciones y la preservación de la raza tiene para Israel, podrá entender la fuerza de lo que se quiere indicar acerca de Rut.

¿Dónde está Dios? Aparece explícitamente en las dos bendiciones que recoge el capítulo 4. Y en el primer caso se invoca la presencia y ayuda del Señor para Rut. En el segundo, cuando las vecinas bendicen a Noemí, bendicen a Dios por el nieto de Noemí.

Pero implícitamente Dios está en la mención de las figuras de la historia que se evocan, porque se trata del Dios de los padres, y está en esos entresijos de la historia humana que se desarrolla en el relato. Protege a las mujeres, se pone de su parte y apoya sus planes. Está en el fondo de sus iniciativas. Son mujeres rectas y a veces pueden aparecer envueltas en cierta ambigüedad, sobre todo cuando tienen que arriesgarse. Una ambigüedad inevitable, no frívola o superficial. Es el Dios que está en el revés de la historia, en la pequeñez de los signos cotidianos que le revelan. Y que apoya los hilos ocultos del

amor en forma de vinculación afectiva, de amor por el pueblo, de fidelidad interpersonal, de transparencia... El Dios al que, al final, es posible alabar y bendecir.

Rut tiene mucho que ver con este Dios semiescondido. El término *hesed*, que se emplea en el texto para hablar de la actitud de Rut para con Noemí y para con Booz, es el término que se utiliza frecuentemente para hablar de la misericordia de Dios. De este modo, evocativo, se vincula la figura de Rut, en sus actitudes fundamentales, con la actitud de Dios. En Rut, viene a decir el texto, hay algo que recuerda a Dios. O, visto desde Dios: él ha puesto en Rut algo de sí mismo.

¿Por qué no se dice más explícitamente? ¿Por qué el texto es sobrio con ella? Posiblemente la respuesta tenga que ver con la forma de narrar, por una parte, y por otra con el mismo concepto de historia, historia de salvación sobre todo, que el narrador muestra en su obra.

El narrador tiene poco protagonismo explícito en esta historia. Presenta sobriamente a sus personajes y deja que sean ellos mismos quienes se vayan diciendo a sí mismos. Es una técnica narrativa que hoy suele utilizar normalmente el cine. Descubrimos quiénes son (identidad) y cómo son (valoración ética) los personajes a medida que los vemos actuar. Eso hace al lector y al espectador más activo hasta convertirse en un hábito o una forma de leer e interpretar lo que se ve o se narra. El narrador del libro de Rut deja que ella se diga a sí misma, por eso no necesita calificarla de antemano, ni siquiera al final. Unos personajes van poniendo de relieve aspectos de los otros. Rut en su forma de estar, en su forma de actuar y, sobre todo, en sus diálogos, se ha dicho a sí misma. Eso es lo que debe captar e interpretar y valorar el lector.

Por otro lado, aparece el concepto de historia subyacente a la narración. Dios está presente. Hay signos claros de esa presencia. Pero esa claridad no implica una

evidencia inmediata. Supone en los lectores una actitud activa de búsqueda, un proceso hermenéutico, interpretativo. Y esta actitud es un aprendizaje para la vida. El libro de Rut ofrece claves de historia religiosa, de salvación, en el único soporte posible de la historia, la historia humana. En ella se puede descubrir a Dios, se le puede entender, escuchar su voz... pero lo normal es que sea una presencia tan clara como discreta, que no se impone, que no estorba la libertad de cada persona, creyente o no creyente. Una presencia en unos signos que requieren la voluntad de ver y el esfuerzo de buscar y de interpretar.

En este sentido el libro de Rut es una invitación a cada lector de hoy a que entienda la humildad en la que Dios se sigue haciendo presente y descubra la fuerza transformadora de lo extraordinario que es lo ordinario. La historia de Rut es una historia bastante corriente. Pasa por lo humano: necesidad de emigración, hambre y carestía, muerte, soledad, afectos, fidelidad, trabajo, esfuerzo, búsqueda de la felicidad, oportunidades, relaciones hombre-mujer, seducción, peligros y riesgo, placer, sufrimiento, leyes, nacimiento, descendencia, inseguridad, necesidad de aprobación social... ¿Cómo es posible sustraerse a estas realidades? ¿Cómo podemos concebir a un Dios que no entre en ellas, si dice que nos ama?

Rut en la genealogía de Jesús

Es lo que siglos después hace Mateo incluyendo a Tamar y Rut, junto con otras tres mujeres, en la misma genealogía de Jesús (cf. Mt 1,1-16). El silencio a que la condena la genealogía *oficial* de Israel, se redime en esta otra genealogía por la que Dios en Jesús asume toda la historia. En Rut Jesús asume la historia pequeña y ordinaria, los riesgos sufridos, la marginación de los extran-

jeros y emigrados, las irregularidades ambiguas, la marginación y desamparo de mujeres de todos los siglos, la misericordia que ha hecho presente a Dios en medio de esta realidad, la gratuidad del amor... Rut es un elemento de universalidad inclusiva, desde abajo. Y ahí se sitúa Dios en Jesús. Esa historia es historia suya e invitación a incluirnos en ella en nuestro aquí y ahora.